معركة النص



فهد بن صالح العجلان

معركـــة النـــص

تأليف
فهد بن صالح العجلان
fsalehajlan@gmail.com

الطبعة الأولى

ح مجلة البيان، ١٤٣٣هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العجلان، فهد صالح

معركة النص/ فهد صالح العجلان - الرياض، ١٤٣٣هـ

ص ١٤٤، ٥,١٦×٢٢ سم

ردمك: ٠ - ٠٧ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - الفكر الإسلامي ٢ - تحليل النص

٣ - المقاصد الشرعية أ. العنوان

ديوي ٢٥٠ ١٤٣٣/٤٣٦

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٤٣٦

ردمك: ٠ - ٠٧ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨


بسم الله الرحمن الرحيم

قصَّة المعركة

مدخل:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فحين تقرأ كتاباً أو تقلِّب صحيفة أو تحرِّك موقعاً إلكترونياً فتجد المقولات التي تُصادِم النص الشرعي صراحة، وتدعو لرؤية مغايرة بالكلية ومصادمة تماماً للأحكام الشرعية، فإن من المفارقات أن تجد أن كل هذا - بحسب كاتبه - لا يعارض النص ولا يناقض أحكامه؛ وإنما يخالف تفسيراً فقهياً معيَّناً لا يقرُّه النص ولا يتوافق مع أصول الشريعة.

هذا خيط موحَّد يجمع أكثر الأفكار والرؤى المعاصرة التي تُصادِم النص وتناقض الإجماع؛ فلا تكاد تجد أحداً يبدي صراحته في عدم اعتباره لقيمة النص الشرعي، بل إن كلَّ تلك المخلَّفات الفكرية والمخالفات الشرعية تُقدَّم في قالب التفسير الفقهي للنص، والسَّير على خط الاعتدال والوسطية التي دافعها

الغيرة على النص من اختطاف الرؤى التفسيرية المتطرفة.

لقد أدرك خصوم النص أن المعركة ضد النص محسومة النتائج، وكل خطوة للأمام انكشاف تام ودخول لخط النار، وفي الضمير الحي للشعوب المسلمة من معاني الحب والتعظيم والفداء للدين وقِيَمه ما يجعله يشمئز من مرأى هذا المحارِب، فضلاً عن قبول رأيه أو تفهُّم دواعيه.

عَلِم خصوم النص أن قواهم الفكرية والإعلامية عاجزة عن تمزيق سياج النص للنفوذ إلى قلب الشعوب المسلمة، فكان لا بد من حيلة تكون موصلة إلى هذه الغاية من غير الاصطدام بهذا السياج المُحكَم، فتحركت بوصلة المعركة من مواجهة مع النص إلى تخطٍّ للنص عن طريق مسايرة النص الشرعي بجعل كلِّ الرؤى والمفاهيم المنحرفة داخلة في مفهوم النص، ويقبَلها الفَهْم والتفسير الفقهي بطريقة شَرَحَ مفاصل إستراتيجيتها أحدهم بقوله: **(طريق لا عقلاني للعقلانية)!**

لم يتغير شيء من تلك المفاهيم؛ فمفاهيم المعركة الأولى هي ذاتها مفاهيم المعركة الثانية، لكنها بدلاً من أن تكون ضد النص الشرعي أصبحت مسايِرة له ومتوافِقة معه، وأصبحت مفاهيمهم المأخوذة من القيم الوافدة (بقدرة قادر) مفاهيم شرعية تضافرت النصوص على تقريرها!

هذا التغيُّر الإستراتيجي قد يراه بعض الناس إيجابياً وتصحيحاً لدى خصوم النص، لكن الواقع أن هذا التغيير خطر جداً على المفاهيم والأحكام الشرعية؛ لأن عامة الناس ليس لديهم قدرة تفصيلية على معرفة الحق والباطل، وإنما المعيار المعتمَد لديهم هو في موافقة النص أو مخالفته، وحين تُقدَّم الانحرافات الفكرية

في قوالب شرعية، فمن السهل وقوع التلبيس على كثيرٍ من الناس لظنهم أنها موافقة للدين ولما يريده الله ورسوله.

إن تعظيم الشعوب المسلمة للنصوص الشرعية هو أقوى أسباب الحفاظ على هوية وثقافة هذه المجتمعات، وحين تتمكن اللصوصية الثقافية من كسر هذا السياج والدخول بعدها في عمق النص لممارسة العبث والتأويل للأحكام والمفاهيم الشرعية؛ فإن هذا مؤشِّرُ خَطَرٍ وبلاء سيحل بمفاهيم الناس وقيمهم من حيث لا يشعرون.

لا حلَّ أمام هذه اللصوصية الثقافية إلا بتكاتف العلماء والمثقفين والمفكرين الغيورين على كشف هذه الممارسات العبثية وإزالة الأقنعة التي تُخفي عوارها، وإعلان المفاصلة التامة مع أفكار التأويل والتحريف للنصوص الشرعية؛ بحيث يكون حالها كحال المعطِّل والمنكِر، بل أشد من ذلك، وأن يكون واضحاً لدى الوعي المسلم أن الاستدلال بالنص الشرعي ليس دائماً علامة اتباع واستهداء، بل كثيراً ما يكون توظيفاً يراد به تحويل النص من كونه حلاً لمشكلات الثقافة العصرية إلى جعله مشكلة يتخلص منها للدخول في ثقافة العصر.

حالة تجاوز النص هذه، يقابلها من الجهة الأخرى حالة رفض المساحة الاجتهادية التي يقبلها النص، أو يتعارض فيها مع نصوص أخرى، فلا يحتمل خلاف أهل العلم ويضيق صدره عن تقبل النظر والاجتهاد المنضبط بأصول الشرع وقواعد الاجتهاد، ويضيِّق فهمَ النص باجتهاده الفقهي الخاص وتغيب عنه سعة الفقه واختلاف مدارسه، وهذا مما يعقِّد حالة المعركة ويجعل خيوطها تتشابك في

أذهان الكثيرين فيقعون بسببها حيرى مترددين في حسم موقفهم من معركة النص.

وهي - تحديداً - بحاجة لكتابات العلماء الراشدين لأنهم الأقدر على ضبط الميزان الذي يكشف الانحراف الذي لا يحتمله النص والفهم الاجتهادي الذي يتسع له الدليل، وهم الأولى برسم وتحديد معالم الخلاف السائغ، من الخلاف غير السائغ، من الانحراف المرفوض.

فاختلاطها في عين الإنسان وعدم ظهور معايير بينة للحد الفاصل بينها توقع المسلم في الحيرة، فتكون سبباً لأن تُقْبَل تفسيرات معارضة للشرع لوجود خلاف في فهم الشريعة، أو تُرفض تفسيرات صحيحة لوجود منحرفين عن فهم الشريعة!

وفي هذا المجال دراسات وبحوث متعددة تناولت مشكورةً قضايا كثيرة في هذه المقصد، وما يزال بحاجة لجهد وبيان أكثر، فالقضايا الأساسية تتطلب باستمرار مزيد تأكيد وتوضيح وإزالة مشتبهات.

وهذه موضوعات متفرقة تسلط الضوء على صورةٍ من أحداث هذه المعركة، وتعالج في أثنائها عدداً من القضايا الشرعية والفكرية المختلفة، هي مساهمة متواضعة، أدعو الله أن يتقبلها ويبارك فيها، ولا حول الله ولا قوة إلا بالله.

الانقياد المشروط

اعتاد كثير من ذوي التوجهات المنحرفة عن النص الشرعي أن يقلِّب في كتب الفقهاء أو يستفيد من التقنية الحديثة لاستخراج الأقوال والاختيارات الفقهية (القديمة والحديثة) التي يرونها تتفق مع بعض رؤاهم؛ ليصنعوا من أجزائها زورقاً آمناً؛ لتجاوز أمواج الاعتراض والنكير التي لا تزداد نحو عبثهم إلا دفعاً وتصاعداً.

وقف بعدها يشير بطَرْف عينه إلى كلِّ من يذكِّره بقول الله وقول رسوله ﷺ بأن (فلاناً) يرى كذا، وأنه يرى رجحان اختيار (فلان)، وأن المسألة فيها اختلاف، فلا يصحُّ التضييق على الناس ما دام في المسألة خلاف لأحد من الفقهاء. إنَّ هذه القضية قد فصل فيها أَحَكم الحاكمين في نصٍّ مُحْكَم تنزيله؛ إذ قال - تعالى -: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩]؛ وقال - سبحانه -: ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**﴾ [الشورى: ١٠] فما يحدث من خلاف في الأحكام

الشرعية، فإن مردَّه إلى كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ، هذا ما يستشعره بالضرورة كلُّ منقادٍ لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، وأما الاحتجاج بخلاف الفقهاء في ترك العمل بالنصوص فهو قلب للقضية؛ إذ أصبح حكم الله ورسوله حينها متوقفاً على كلام الفقهاء؛ فما دام ثَمَّ قول فقهي مخالف فالنصوص متعطِّلة لحين الاتفاق على العمل بها، وبدلاً من أن تُحَاكَم أقوال الفقهاء لنصوص الوحي، تصبح دلالة الوحي متوقِّفة حتى يتمَّ الاتفاق على مفهومها.

لا شك أن هذه ممارسة بعيدة كلَّ البعد عمَّا كان عليه الفقهاء في خلافاتهم الفقهية؛ **فهم وإن اختلفوا في كثير من المسائل إلا أنهم متفقون - قطعاً - على أن دلالة النصوص هي الحاكمة عليهم وأن أقوالهم تتلاشى مع حضور الوحي**، ولم يكن أحد منهم يشترط (الإجماع) على النص حتى يتمَّ العمل به، ولا كان خلاف الفقهاء سقفاً يحول دون نفوذ شعاع الوحي، وقد كان هذا مفهوماً متقرِّراً لدى جميع فقهاء المذاهب؛ فقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن المختلَف في تحريمه لا يكون حلالاً؛ حيث وصفه قائلاً: (**هذا مخالف لإجماع الأمة، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام**)[1]. وحَكَم الفقيه ابن حزم على مَنْ هذا حاله، فقال: (**ولو أن امرأً لا يأخذ إلا بما أجمعت عليه الأمة فقط، ويترك كلَّ ما اختلفوا فيه مما قد جاءت فيه النصوص، لكان فاسقاً بإجماع الأمة**)[2]، كما حكى ابن القطَّان اتفاق العلماء على حرمة ترك ما صحَّ من الشرع والاكتفاء فقط بما أُجمِع عليه[3].

وبلسان الناقد البصير يقول الإمام الشاطبي عن هذه الظاهرة (**وقد زاد هذا**

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ٢٧٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٢٩١، بل ذهب ابن حزم إلى أبعد من هذا، فقال عن هذا القول: (بل قد أصبح الإجماع على أن قائل هذا القول معتقداً له كافر بلا خلاف؛ لرفضه القول بالنصوص التي لا خلاف بين أحد في وجوب طاعتها)، الإحكام: ١/ ٤٨١.

(٣) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع: ١/ ٦٥.

الأمر على قدر الكفاية حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً من حجج الإباحة)[1].

ويطول المقام في تتبُّع أقوال الفقهاء في هذا الأصل الذي نختمه بهذه الخلاصة التي حرَّرها الحافظ ابن عبد البر: (**الاختلاف ليس بحجَّة عند أحد عَلِمْتُه من فقهاء الأمة؛ إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجَّة في قوله**)[2].

ولا شكَّ أنَّ هذا موقف صارم، ورأي شديد ضدَّ من يعطِّل دلالة النصوص بحجَّة الخلاف لإدراك الفقهاء لِمَا في هذا الرأي من جنوح عن حقِّ التعظيم والانقياد الواجب للنص الشرعي.

إن خلاف الفقهاء في القضايا الفقهية كان لاختلافهم في تأويل النص؛ فهو من النص يبدأ وإليه يعود. ومَنْ خالف حُكْم النص، فإنما خالفه لاجتهاد يُثَاب فيه على جهده وصِدْق نيَّته؛ وإن خالف النص. ولم يكن حالهم حال المعرِض تماماً عن النص، وبعد أن حسم خياراته وحدَّد موقفه بحسب المفاهيم والقيم التي يؤمن بها رجع للنصِّ الشرعي؛ ليبحث عن مخرج وحلٍّ لمشكلة النصِّ يتمكَّن بها من تخفيف حدَّة الاعتراض التي لا يطيقها فجاء بزورق الخلاف الفقهي؛ فهل يستويان؟ **ومن طريف الأمر**: أنَّهم – مع كلِّ هذا – حين يأتي الحكم المجمَع عليه بين فقهاء الإسلام ويتأكَّد لهم اتفاق فقهاء الإسلام على حكمٍ من الأحكام التي لا تروق للذائقة العصرية؛ فإن بوصلة التفكير لديهم يتحرَّك سهمها إلى الجهة المقابلة فيتذكَّر أن الإجماع من الأساس مشكوك فيه ويورد بعض شُبَه منكري الإجماع في التشكيك في حجِّية الإجماع أو إمكانية وقوعه واستحالة الجزم بنفي وجود قول فقهي معيَّن.

(١) الموافقات: ٤/ ٥٠٧.

(٢) جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ١١٥.

حتى وإن تمكّنتَ - **بعد هذا كلّه** - من إثبات الإجماع وأوقفتَه بعينيه على دلائل الإجماع؛ فإن بوصلة (الـزورق) الفقهي سترفع لافتة: أن ثَمَّ اختيارات فقهية من المعاصرين، ومن غير المتخصِّصين - عند الحاجة إليهم - تخالف في هذا، وأنه يراه القولَ الموافق للنص الشرعي!

فهذا التفكير المنطقي يشترط الإجماع للاتفاق على النص، وحين يأتي الإجماع يشكِّك في صحته وإمكانيَّته، وحين يزول هذا التشكيك يرجع ليتمسَّك بأي قَشَّة من أقوال المعاصرين!

هل لهذه (الظاهرة) تفسير أو علاج خير من أن يقرأ فيها قول الله - تعالى -: **﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾** [المائدة: ٩٢].

البقع السوداء

لن يجد القارئ للانحرافات الفكرية المعاصرة عناءً في إدراك طريقة تسويق كثير من الانحرافات المعاصرة من خلال رفعها على منصة الخلاف الفقهي؛ إذ أصبح الاستناد إلى خلاف الفقهاء غالباً على كثيرٍ من تلك الدراسات والمقالات، ومع أنَّ الانحراف الفكري يستند إلى الخلاف الفقهي إلا أن طبيعة الخلاف الفقهي وسموَّ مرجعيته وشخصية أهله تجعله غير قابل للتقليد، فينكشف سريعاً كلُّ من يحاول أن يغطي انحرافه بستار الخلاف الفقهي، وتبدو البقع السوداء واضحة عن يمينه وشماله كاشفةً للبصير براءة هذا الانحراف عن الخلاف الفقهي.

ولعلِّي هنا أضرب مثالاً للبقع السوداء التي تلازم الانحراف الفكري حين يتستر بالخلاف الفقهي بمسألة **(حدود الحجاب الشرعي)** الذي يرضاه الله ورسوله ﷺ، ولا أظن أن ثمَّ مسألة فقهية يعرف الناس الخلاف فيها كهذه المسألة، وكثيراً ما يتكئ (المنحرف) عن النص على آرائك تبرير التبرُّج والتعرِّي من خلال إشاعة هذا

الخلاف الفقهي وإثارته وترجيح قول على قول، وفي حسبانه أن رأيه في اختيار (جواز كشف المرأة المسلمة لوجهها وكفَّيها) سيكون مألوفاً هادئاً لأنه من جنس كلام الفقهاء، غير أنه لم يفطن للبقع السوداء التي تطفو على سطح قلمه تكشف للناس عمق الظلمة والسواد الذي ينضح من هذا الخلاف، وأن العاقل البصير حين يرى هذه البقع سيعرف أنه أمام انحراف فكري يفسد المرأة المسلمة ويتعدى على أحكام الشريعة وليس أمام خلاف فقهي فرعي؛ وإن كان (الانحراف الفكري) و (الخلاف الفقهي) كلاهما يتحدثان عن كشف الوجه.

● الانحراف الفكري يتحدث في حجاب الوجه، **فيثني على السفور ويبدي محاسنه وفضائله** وكيف أنه يحقق للمرأة ثقة وراحة لا يؤديها الغطاء الذي يعرقل مسيرتها ويثير الغرائز نحوها، ويفيض الانحراف الفكري على هذا النحو بشيء من السخرية أحياناً، وهم يجهلون أن الحجاب باتفاق جميع الفقهاء هو من الأمور المشروعة المتفق على أنها من شريعة الإسلام، فتفضيل السفور على الحجاب والطعن في الحجاب بهذه الطريقة هو في حقيقته إساءةٌ إلى شرع وطعنٌ في سنَّة وتعدٍّ على حكم شرعي على أي قول فقهي كان، ولم يكن الخلاف الفقهي في يوم من الأيام يسير في هذه المسألة على خطِّ الإشادة بالسفور والطعن في الحجاب؛ لأن هذا من العدوان على السنن، وهم من أشد الناس انتصاراً لها. أترون أن خلاف الفقهاء في سنية صلاة الجماعة في المساجد - مثلاً - يبيح لأحد أن يطعن في مرتادي المساجد ويتهمهم بالتخلُّف والجمود في مقابل من يصلي في بيته من المتحضرين والمعتدلين! فهل يخرج مثل هذا من منبع فقهي صافٍ؟

● يغطي المنحرف حقيقة فكره في منبع هذا الخلاف الفقهي **فيدعو إلى (منع)**

حجاب الوجه ومحاصرته، ويسعى لمحاربته وسن القوانين المجرِّمة له، وتضيق نفسه ذرعاً واشمئزازاً من رؤية المنتقبات، ويستغرب - بعد كلِّ هذا - من تشنيع الناس عليه في هذه الممارسة وهو يظن أنه يسبح في المحيط المائي للخلاف الفقهي، وما شعر ببقعة السواد الضخمة التي تحيط بما حوله تكشف عن حجم الجراثيم التي يحملها حين يدعو إلى تجريم الشريعة والتبرُّم منها ومن القائمين بها كراهيةً، يخشى أن يكون معها ممن قال المولى فيهم: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٩].

• يرى (المنحرف) بعيني رأسه التهاون الكبير في أمر الحجاب، وتمر عليه يومياً صور التفسخ والتعري في القنوات والصحف والأماكن التي يعمل أو يدرس فيها، فلا ينبس فيها بحرف ولا يتحرك فيه شيء، بينما يسطِّر المقالات والدراسات التي يرجح فيها القول الفقهي بجواز كشف المرأة لوجهها وكفيها بناء على الأدلة الشرعية كما يعتقد؛ فهل غدا (الفقيه) متحمِّساً لنشر رأي فقهي أكثر من حماسته لإنكار المنكرات المجمَع عليها وتصحيح المفاهيم القطعية التي كثر التهاون فيها، أم أنَّها بقعة سوداء!

• تتفجَّر ينابيع الحماسة في أنامل هذا المنحرف على إشهار القول الفقهي بأن وجه المرأة وكفيها ليس بعورة، بينما لا يفكر أن يذكر اتفاق الفقهاء على أن ما عداهما فهو عورة وواجب الستر بالقطع واليقين، ولا يريد أن يجهد فكره ليعلم أن وجود خلاف في كشف الوجه والكفين لا يسوغ أن يقف مبرراً للفساد والانحراف الذي تجاوز هذا بكثير، ولا يستوعب العقل الفقهي أن يفهم حالة من

يقف في وجه إنكار التكشُّف والتبرُّج الفاضح بدعوى جواز كشف الوجه!

• عاش الفقهاء - رحمهم الله - قروناً وهم يتداولون هذه المسألة الخلافية، في جوٍّ معظِّم للحجاب ولمقاصده، داعٍ للحفاظ عليه وسدِّ الذرائع الممزقة له، مشيعٍ لأحكام الشريعة المتعلقة بصيانة المرأة من تحريم الخلوة والاختلاط ووجوب الحجاب وغضِّ البصر والنهي عن التزيُّن والخضوع في القول والأمر بالقرار في البيت، وعاشت هذه المسألة في قلوب حيَّة تألم من أي انحراف أو فساد يصيب بعض نساء زمنهم، غير أن هذا كله تبخَّر ولم يبق منه على السطح إلا (كشف المرأة لوجهها وكفيها) فجاء بها من أقصى الخلاف الفقهي يسعى فرحاً بضالته.

ومهما حاول المنحرف أن يبدي الوجه الفقهي المشرق في عرضه لهذه القضية فإن بشرة الانحراف الداكنة لا بد وأن يعلوها تلك الندبات السوداء التي لا تصبر طويلاً أمام أشعة الشمس الطاهرة.

هذا مجرد مثال، ولست بحاجة في خاتمته أن أشدد التأكيد على أن مقصود الحديث فيه هو تسليط الإضاءة النقدية على ممارسات المنحرفين في التستر خلف بعض الاختيارات الفقهية، وليس غضّاً من قولٍ فقهي، ولا طعناً في فقهاء أجلاَّء أو لمزاً لمن يختار هذا القول الفقهي أو ذاك لاجتهاد يثاب عليه في كل حال.

وهكذا، اختبر كلَّ **خلاف فقهي يسوقه (منحرف فكري)** في أي مسألة كانت، وستجد البقع السوداء طافية على سطحه، ومهما حاول أن يسترها بكلِّ ما أوتي من براعة وسلاسة لفظية واحترازية فإن هذه البقع السوداء تأبى إلا الظهور؛ ليعلم المسلم أنه أمام **خلل فكري وليس خلافاً فقهياً**.

في الطريق إلى العَلمانية

(الأحكام الشرعية لا يصلح فيها الإلزام أو المنع ؛ من أحب أن يصلي أو يزكي أو يترك الحرام فهو إنسان يعرف مصلحة نفسه، ومن لم يفعل فلا يصلح أن نلزمه أو نمنعه لأن هذا شأن بينه وبين ربه).

هذا فحوى ما سمعته في سياق حديثنا الودي مع سائق الأجرة الذي تكرم بإيصالنا ذات يوم، ودعته ثم فارقته، وقد آذتني هذه الجملة كثيراً، ليس لأني أسمعها للمرة الأولى، فمؤداها متكدس في المقروء والمسموع؛ لكنَّ المؤذي فيها أنها تصدر من رجل الشارع العادي، وتترجم معنى حاضراً بقوة في الثقافة الشعبية لعالمنا العربي والإسلامي.

إذا كانت الأوامر الشرعية غير ملزمة، والنواهي غير ممنوعة فإن السير على هذا الطريق يوصلك إلى بوابة العلمانية وإن لعنتها وبصقت عليها. فالعلمانية تعني

فصل الدين عن الدولة بمعنى عزل الأحكام الشرعية أن تكون مؤثرة في نظام عام ملزم للناس، وحين تكون الأحكام الشرعية شأناً خاصّاً يُحمَد فاعله ولا يتعرَّض لتاركه وليس لها تعلُّق بنظام أو سلطة فنحن بهذا في وسط باحة العلمانية.

إن إسقاط (الإلزام) و (المنع) من الأحكام الشرعية هو من مفاصل النزاع مع الفكر العلماني؛ فالفلسفة العلمانية لا تمانع من حضور الطاعات وترك المنهيات لاعتبارات دينية لدى الناس، بل إنها قد تحمي ذلك وتحرسه، ما دام شأناً خاصّاً لا يؤثر على الآخرين ولا يترتب عليه منع أو فرض لهذه الأحكام وإعلاء لها إلى مقام التقنين والإلزام، ومثل هذا سيؤدي إلى تعطيل الأحكام الشرعية عن القيادة والحكم وإن كانت حاضرة في الوجود لمن أحب.

إن الأوامر والنواهي الشرعية في كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ متجهة إلى الفرد والمجتمع، ومتعلقة بخاصّة المسلم وبنظامه الذي يحكمه؛ فالمسلم حين يقرأ قوله - تعالى -: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله - سبحانه -: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وقوله - سبحانه -: ﴿وَلا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢]، فإن هذا الخطاب متجه للفرد بأن يمتثل أوامر ربه ويتجنَّب نواهيه، ومتجه أيضاً للمجتمع ليحكم بما يريد رب العالمين منه، ولم يكن أحد من السابقين يظن أن هذا الخطاب متجه للفرد، وأما الجماعة فشيء آخر، فالتفكير بهذه الطريقة إنما هو من رواسب التأثير العلماني المكثف في عقول الناس؛ حيث أحدث لكثيرٍ منهم حمل أوامر الشريعة ونواهيها على الشأن الخاص للفرد فقط دون النظام والمجتمع.

لا أدري كيف يتعامل هذا التفكير مع العقوبات الشرعية المحددة في كتاب الله في قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف، فالحكم هنا تجاوز مجرد الإلزام أو المنع الذي يستكثرونه على الشريعة إلى العقوبة المحددة، وحتى الأحكام التي لم ترد الشريعة بعقوبات محددة لها هي من الجرائم التي تستحق (التعزير) بحسب حال الذنب وصاحبه والعوارض المحتفَّة به،[1] فالأوامر والنواهي لا تقف فقط عند حد الإلزام والمنع بل تصل إلى حد العقوبة وهو أمر أعلى من مجرد الإلزام.

وأعلى من هذا كله أنَّ الله - تعالى - قد أمر بالتحاكم إلى ما أنزل، ووصف المستنكفين عنه بالأوصاف العظيمة ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، بما يفهم منه كل مسلم أن أحكام الشريعة أحكام قضائية عليا ملزمة، وأن الحكم بها والفصل بين الناس بناء عليها من قطعيات الشريعة، ومن ينفي (الإلزام) و(المنع) كيف يستقيم على فهمه وجود حكم بغير ما أنزل الله؟ وما دامت الأوامر والنواهي شأناً خاصّاً فما معنى الحكم إذن؟

وتجد في كتاب الله ثناء عظيماً على هذه الأمة ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وأعطاها الله أماناً من الهلاك ما دامت ممتثلة له ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]، وقد فسَّرها النبي ﷺ في جوابه عن سؤال زينب بنت جحش - رضي الله عنها -: أنهلك

(١) والتعزير مشروع في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، وهو محل اتفاق بين العلماء، انظر: مجموع الفتاوى: ٣٠/ ٣٩ و ٣٥/ ٤٠٢، الطرق الحكمية، ص ١٣٤.

وفينا الصالحون؟ قال: «نعم إذا كثر الخبث»[١].

وبقوله ﷺ: «والذي نفسي بيده، لتأمرنَّ بالمعروف ولتنهونَّ عن المنكر أو ليوشكنَّ الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[٢] فانتشار الخبث سبب لهلاك الناس حتى الصالحين منهم؛ ما دام وجودهم لم يكن سبباً للتقليل من الخبث الذي لن يتحقق بدون إلزام ومنع.

كما بيَّن النبي ﷺ مراتب هذه الخيرية فجعل (الإلزام) و (المنع) هو أول هذه المراتب وأعلاها فقال ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٣].

وإذا زال (الإلزام) بأوامر الله و (المنع) عن مناهي الله لم يكن ثَمَّ ميزة لهذه الأمة إلا مجرد أن تفعل المعروف وتترك المنكر، وإذا حَسُن أمرها نصحت بالكلام من غير نظام ولا إلزام ولا سلوك عام، وليس في هذا ميزة يُفتَخَر بها؛ لأن فعل المعروف ونصح بعض الناس به تفعله كل الأمم والحضارات، فأي شيء يميِّز أمة محمد ﷺ؟

لا شك - بعد هذا - أن (الإلزام) و (المنع) سيكون بالحكمة والموعظة الحسنة، ولن يكون مردُّه إلى آحاد الناس مطلقاً، ولن يطالَب الإنسان بشيء من ذلك في حال الضعف وعدم القدرة، أو في حال ترتَّب عليه مفسدة أعظم منه، فكل ذلك

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم ٣٤٠٣، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، برقم ٧٤١٨.

(٢) من حديث حذيفة - رضي الله عنه - أخرجه الترمذي وحسنه في كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، برقم ٢١٦٩ وحسنه الألباني.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، برقم ١٨٦.

من القواعد الشرعية المستحضرة في هذا المقام، وهي من مكمِّلات أصل الإلزام في الشريعة، ولا يجوز أن تتخذ أداة لتكسير هذا الأصل.

أعرف جيداً أن صاحبنا حين قال هذا الجملة لم يقصد حقيقتها ولم يدرك لوازمها، وأجزم أنه سيتعوذ بالله ويستغفره من مثل هذا القول في مواطن أخرى، لكن هذا لا يعني التهاون مع مثل هذه المفاهيم؛ لأنَّ استمرار حضورها مع ضعف البيان يعطيها الوقت للبقاء والتمدُّد وشقِّ أخاديد الانحراف في عمق المجتمعات المسلمة، لتنساب بهدوء من حيث لا نشعر في طريقها إلى العلمانية.

عَلمنــة الأحكام الشرعيَّة

ستجهد ذهنك كثيراً حين تريد الوصول إلى أصحِّ الأقـوال لأصل كلمة (العلمانية) ومفهومها؛ نظراً لأعداد الدراسات المعاصرة المتفرقة في هذا المضمار، إلا أن جميع الدراسات تتفق أن حقيقة العلمانية تكمن في درجة الابتعاد عن (الدين) فبعضها يرفع من درجة الانحراف العلماني ليقصي الدين بالكليَّة عن جميع مناحي الحياة، وتقترب عند آخرين فيكون ابتعاد (الدين) منحصراً في شؤون النظام والحكم.

لا حاجة بنا لأي حديث مع (المفهوم الأول) لأنه مفهوم استئصالي للدين، ومثل هذا تنكره النفوس بداهة فيكفي أن يفهم المسلم معناه حتى يرفضه وينكره؛ وإنما تكمن الإشكالية في المفهوم الثاني الذي لا ينكر الدين ولا ينفيه وإنما يقطِّعه من أطرافه ويقزِّم من عليائه فيؤمن به من تحت سقف الإلزام والنظام والحكم.

ونسجل هنا **بإشادة وإعجاب**: أن جهود العلماء والمصلحين والباحثين خلال عقودٍ من السنين في التحذير من العلمانية وبيان خطرها وتشديد النكير على

أصحابها قد ساهم في خلق حالة وعي وإدراك عميق لدى الشعوب المسلمة تنفر بها من العلمانية حتى على المفهوم الأقل تطرفاً، وهو ما جعل كثيراً من العلمانيين يهربون من مجرَّد الانتساب إليها.

إذن، فالوعي المسلم مدرك لخطر العلمانية بمفهومها المتطرف أو بمفهومها المعتدل (الأقل تطرفاً). والإشكالية التي هي بحاجة إلى وعي وبحث وعناية هي في تسرُّب بعض المفاهيم العلمانية إلى الأحكام الشرعية؛ حيث أصبحت جملة من الأحكام الفقهية تقدَّم بصورة جديدة تجعلها مقبولة لدى التفكير (العلماني)، فالتفكير العلماني يرفض قيام القوانين والأنظمة في الدولة المدنية بناءً على (رؤية دينية) ومن ثَمَّ فلا تحفُّظ لديه على كثيرٍ من الأحكام الشرعية التي ليس لها تأثير على النظام العام: كأداء العبادات واجتناب المحرَّمات وأداء الصدقات... إلخ؛ وإنما الإشكالية في الأحكام التي لها تأثير كالحدود ومنع المعاصي والإلزام بالواجبات فجاءت هذه الخطوة لتتعامل مع هذه الأحكام بطريقة معيَّنة تجعلها مقبولة للتفكير العلماني.

هذا ما دفع بعضهم لرفع خاصية (المنع) و (الإلزام) عن الأحكام الشرعية، فقدَّم الأحكام الشرعية على أنَّها أوامر ونواهٍ يطلب من المسلم فعلها أو اجتنابها، ومن يخالف في ذلك فيمكن مراقبته ومحاسبته من خلال النصيحة والموعظة الحسنة من غير أن يكون ثمَّ منع لهذه المحرَّمات أو إلزام لتلك الواجبات فضلاً عن العقوبات والحدود، فرسمها في هذه الصورة بحالة مقبولة تماماً لدى التفكير العلماني المعاصر.

وتطبيق الشريعة وما يتبع ذلك من أحكام وآثار هو عند آخرين من آثار تطبيق الديمقراطية واختيار الأكثرية، فالإلزام بالأحكام الشرعية ليس راجعاً إلى كونها

ديناً وشريعةً من رب العالمين؛ وإنما لكونها قانوناً ونظاماً قد تعاقد عليه الناس كما يتعاقدون على أي نظام آخر من أنظمتهم الدنيوية.

وحدُّ الردَّة في الشريعة الإسلامية ليس هو للمرتد عن الإسلام كما كان الفقهاء يقولون؛ وإنما هو للخارج عن القانون والمتمرِّد على الدولة فيكون جزاؤه القتل كما تعتمده النظم المعاصرة في ما يسمى بـ(الخيانة العظمى).

والزيادة المحرمة في الشريعة من الربا الذي يجب منعه ليس هو ما اتفق الفقهاء عليه من الزيادة على الدَّين؛ وإنما هو الزيادة على الفقراء في ما يحصل به ضرر عليهم فيتدخَّل النظام لمنعه كما يتدخَّل لمنع أي ضرر دنيوي.

والجهاد في الشريعة الإسلامية ليس هو الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى؛ وإنما هو في القتال للدفاع عن الأراضي المحتلَّة فقط كما تقرره جميع القوانين المعاصرة في حقِّ الشعوب لصدِّ المعتدي على أراضيها.

وشرط الإسلام الذي يتفق الفقهاء على اشتراطه لكل من يتولى الرئاسة العامة أو القضاء أو الإمارة، أصبح أمراً تاريخياً متعلقاً بظرف معيَّن حين كانت الدول تقوم على التمايز الديني وقد زال سببه مع الدولة المدنية التي تلغي تأثير الدين في التمييز بين المواطنين الذين تشملهم المساواة.

ووصف الأنوثة المؤثر في (الشهادة) و (الولاية) وفي غيرها كما اتفق عليه الفقهاء أصبح متعلقاً كذلك بظرف زمني معيَّن كانت المرأة لا تشارك الرجال ولا تخالطهم وقد زال هذا المعنى في العصر الحاضر فلم يعد لوصف الأنوثة ذي الصبغة الدينية أي تأثير.

كذلك أصبح (الولاء) و (البراء) في معاملة غير المسلمين متعلقاً بظرف زماني كان العداء فيه ظاهراً بين المسلمين ومخالفيهم، فكان لا بد من حضور وصف البراءة منهم، ومن لا تكون حاضرة لديه فهو مظنة تهمة على ميله وتعاطفه مع العدو المحارِب للدولة، وقد زال هذا المعنى مع الدول المعاصرة التي تقوم علاقاتها على المصالح الدنيوية دون اعتبارات أخرى.

والضوابط الشرعية التي يلزم النظام حفظها في العلاقة بين الرجل والمرأة هي محاربة الابتزاز وتجريم التحرش الذي تقرِّره القوانين المعاصرة لما فيه من تجاوز وتعدٍّ، مع إضعافٍ أو تغييبٍ للضوابط الدينية المحضة كالخلوة والتبرُّج وغضّ البصر والخضوع في القول وغيرها.

وهكذا... تبقى الأحكام الشرعية على مسمياتها، بعد أن ينتَزَع منها الوصف الديني الذي لا يستقيم مع الذائقة العلمانية المعاصرة وتحوُّل الأحكام الشرعية إلى كيفيات ومواقع مختلفة لا تتصادم مباشرة مع التفكير العلماني المعاصر.

يا ليتهم علموا أن هذه الطريقة في التعامل مع أحكام الشريعة قد تحقق مكاسب سريعة في التخلُّص من إحراجات الأسئلة العلمانية المتلاحقة، وربَّما ترسم بعض صور الاستحسان على شفاه أقوام عن الخطاب الشرعي، غير أنَّها ستكون صك اعتراف منهم بأن الأحكام الشرعية بصورتها الحقيقية تعاني من الخلل والقصور، وأن هذا الاجتهاد المعاصر هو سبيل التخلص من أزمة العيب الذي يلاحق الأحكام الشرعية.

إذن، فما سيكون جوابهم عن المخالف الفطن حين يقول لهم: **إن القول الذي تفرُّون منه هو قول كافة الفقهاء وهم أعلم بالإسلام وبفقه الشريعة منكم؛ فإن كان في الأمر عيب ونقص وخلل فهو في ذات الشريعة (باعترافكم)!**

إنه تأويل للأحكام الشرعية بطريقة تقرِّبها كثيراً من التفكير العلماني وتخفِّف من غلواء ضغط الثقافة المعاصرة عليها، غير أنَّها تبتعد عن مقاصد التشريع وتخرج عن دائرة التفكير الفقهي بقدر بُعدِها عن النصِّ الشرعي، وربَّما دخلت على بعض الأفاضل والأجلاَّء لاجتهادٍ وتأويل هم مأجورون ومثابون عليه، وليس في هذا حديث إساءة أو تقويم لهم، غير أن مراعاة القائل واعتبار اجتهاده وقصده الحسن لا يحول دون بيان خطأ الرأي وتوضيح العوامل التي قد تكون مؤثرة فيه.

يؤمنون بالشريعة... إلا قليلاً!

لم يكن لديَّ شكٌّ أن هذا خطأ، وانحراف، ومعارضة تنافي واجب التسليم لله ولرسوله ﷺ. . . هذا ما كان يدور في خاطري وصوت القائل يتردد في أذني يؤكد - بعد إنكاره لبعض الأحكام الشرعية -: **(أنه يؤمن بأن الشريعة والنصوص النبوية لا تنافي العقل أو تتعارض مع المصلحة، وإن وجد خلاف ذلك فإن من إيمانه بالشريعة أن ينزهها عن هذا الحكم؛ فلا يقرُّه ولا يؤمن به)**.

وقد كنتُ أحسبها واضحة عند من يسمعها حتى بعثَّر حساباتي ما سمعته وقرأته من بعض الناس مِن حَمْلِه مثل هذا الكلام على معنى **(أنَّ الشريعة والنصوص النبويَّة تأتي على ما فيه المصلحة والعقل)**.

تأمَّل في عبارته جيداً. . . إنه لم يجعل أحكام الشريعة مؤدِّية لما فيه مصلحة، وما يتفق مع العقل والفطرة السويَّة؛ وإنما وضع (شرطاً) للأحكام الشرعيَّة التي سيؤمن بها ويقبلها، وهو أن تكون على ما فيه المصلحة والعقل، فهو انقياد للنصوص الشرعيَّة (مشروط) بسلامة النتيجة؛ بحيث لا تخالف العقل والمصلحة.

أين من يقرأ في نصوص الشريعة ويبحث في أحكامها لينظر في مراد الله ومراد رسوله ﷺ لأجل أن يؤمن به ويعمل بمقتضاه، ويؤمن بعد ذلك كلّه، أنَّ هذا هو العقل والمصلحة ويعتمد في سبيل ذلك على أقاويل الصحابة وتفاسير التابعين ومذاهب الفقهاء واللغويين حتى يهتدي إلى مراد الله ومراد رسوله ﷺ؟

أين هذا ممن يضع أحكاماً عقليّة مسبقة ومصالح دنيوية محددة يرى أنَّها بحسب هواه وعقله القاصر هي العقل والمصلحة التي لا تأتي الشريعة بما ينافيها، فإذا وجد آية مُحْكَمة أو حديثاً صحيحاً يهزُّ بعض جوانب هذه الثوابت المتقررة لديه بادر بتكذيب الخبر أو تأويله لأنه ينافي العقل والمصلحة.

ليست هي مقابلة بين (الشريعة) و (العقل)، بل هي مقابلة بين الشريعة وعقل هذا الإنسان وفهمه وإدراكه؛ فهو يجعل أحكام الشريعة مرهونة التطبيق حتى تنفكَّ من معارضتها للعقل بحسب فهمه، فإذا لم يفهم بطلت الشريعةُ، فأصبح عدم الفهم لحكمة الشريعة سبباً لتوقُّف العمل بالأحكام الشرعية.

إنَّ الحكم على الشيء بأنه موافق (للعقل) أو منافٍ له إنما يتأثّر بذات الشخص وتجاربه وعلمه وبيئته التي يعيش فيها؛ فهو إدراك نسبي في لحظة معيَّنة تتغيَّر مع تقدُّم العمر أو اكتساب المعرفة أو حدوث التجربة، ومن ثَمَّ فالعقل الذي يتحدث عنه عقل آني متغيِّر، وكلُّ ما يقال عنه إنه العقل . . . يوجد في الضفَّة المقابلة من يقول هو ضدُّ العقل وينافي جميع المقدمات العقليّة؛ فعلى أي الضفَّتين ستستقرُّ الأحكام الشرعية؟

إنَّ جزءاً من الشريعة - بناءً على هذه (المشروطية) - غير قابل للتنفيذ، وهذا الجزء يضيق ويتَّسع بحسب (العقل) الذي يحمله كلُّ إنسان، وبحسب

المصلحة التي يعرفها أو يريدها؛ فالأحكام التي يفترق فيها الرجل عن المرأة في الشريعة متوقِّفة عند العقل الذي يرى المصلحة في (المساواة)، والأمر بالأحكام الشرعية والإلزام بها وإقامة الحدود عليها متوقِّفة عند العقل الذي يرى المصلحة في (**الحريات**)، والنصوص الشرعية في الإيمان بأسماء الله وصفاته متوقفة عند العقل الذي يرى (**التأويل أو التفويض**)، والإيمان بصحيح سنَّة الرسول ﷺ متوقِّف عند العقل الذي يرى المصلحة في (**الاكتفاء**) بالقرآن أو بالمتواتر من السنَّة أو بإخراج السنَّة عن دائرة التأثير في العقائد أو التشريعات.

وهكذا يدخل (العقل) وتأتي (المصلحة) لتسحب جزءاً من الشريعة عن الإيمان والتسليم، وإن كان هذا الجزء لدى كثير منهم هو قليل بالنسبة لما يؤمنون به من الشريعة إلا أنَّ هذا الجزء لا يدرى ما حدُّه وما ضابطه؟ فكلُّ جزء من الشريعة هو قابل لأن يقر أو يرفض، وما تؤمن به الطائفة الفلانية فمن الممكن أن تنكره الطائفة الأخرى بسبب العقل والمصلحة، وكلُّ ما يؤمنون به مما يعتقدون أنه موافق للعقل والمصلحة يمكن أن ينكَر عند آخرين لمخالفته للعقل والمصلحة.

إن المسلم حين يؤمن بأن الإسلام هو دين الله الذي أنزله على محمد ﷺ، وأنَّ أحكامه وشرائعه هي ما يريده الله ويرضاه، فإنَّ واجب التسليم لله أن ينقاد لأمر الله وأمر رسوله ﷺ حين يصح عنه؛ فيؤمن بأن ما جاءت به الشريعة هو من أعظم المصالح وأكمل ما تهتدي إليه العقول، وكلُّ التجارب التي عارضت النصوص بدعوى المصلحة أو العقل لا يطول عليها الزمان حتى تكشف الدلائل والبراهين عن أحقية النص الشرعي بالعقل والمصلحة الذي قد غاب عن مدارك الكثيرين.

إن من كمال العقل أن يعتقد المسلم أن ما يجيء في الشريعة هو العقل والمصلحة، وحين يضع عقلُه سقفاً يحول دون نفوذ شعاع الوحي فإنه سيحرم نفسه خيراً عظيماً في النصوص والأحكام التي يحكم من خلالها على (معقولات) الناس وتضع المعايير التي تحدِّد المعنى الذي يقبله العقل والذي يرفضه؛ فالواجب أن تكون أحكام الشريعة حاكمة على العقل ومحددة لأُطره ومسيِّرة لعمله، وليس العقل هو الذي يحدِّد الشريعة ويضع عليها الشروط والمواثيق.

إنهم بهذا يؤمنون بأحكام الشريعة إلا قليلاً، وهذا القليل لا يعلمه إلا الله، فقد ينكشف في أبواب الاعتقاد أو المعاملات أو العبادات، وقد يكون كثيراً أو قليلاً وقد يكون من الأحكام المجمَع عليها أو المختلَف فيها، وقد يكون من آيات القرآن أو من نصوص السنَّة، ولا يعلم أحد من أي طريق سيأتي هذا البلاء؟

ألا فَلْتنسَ كلَّ هذا، ويكفيني أن تعرف أن الفرق بين الشخصين الذَين يقول أحدهما: (**أؤمن بالشريعة، وكلُّ ما فيها فهو حقٌّ ومصلحة**) ويقول الآخر: (**أؤمن بالشريعة ما لم تعارض العقل والمصلحة**)؛ كالفرق بين من يقول: (**أؤمن بالشريعة لأنها صدق ولا تخالف الواقع**)، وبين من يقول: (**أؤمن بالشريعة ما لم تكن كذباً ومخالفة للواقع**)!

شيء مدهش حقّاً، لم أكن أظن أن هذا المعنى الذي بسطتُ في شرحه كلَّ هذا، وأجهدتُ نفسي والقارئ الكريم في تتبُّعه وملاحقة أفكاره، قد صاغه (شيخ الإسلام ابن تيمية) بأسطر من نور يعجز البيان عنها لولا توفيق ربِّ العالمين، يقول - رحمه الله -: (**إن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له سواء كان حقاً أو باطلاً، فإذا جوَّز المجوِّز أن يكون في (المعقولات) ما يناقض خبر الرسول لم يثق**

بشيء من أخبار الرسول؛ لجواز أن يكون في (المعقولات) التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول، ومن قال: أنا أُقِر من الصفات بما لم ينفه (العقل) أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه (العقل) لم يكن لقوله ضابط؛ فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم (جنس) لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروطاً بعدمِ ما لا ينضبط لم ينضبط فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان؛ ولهذا تجد من تعوَّد معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان)[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٧٧.

ولا تهنوا...
في طريق المطالبة بتحكيم الشريعة

يميل بعض الإسلاميين الفضلاء إلى تصوير (تطبيق الشريعة) في النظام الإسلامي بما يتوافق مع كيفية تطبيق القوانين في النظم السياسية المعاصرة؛ وذلك من خلال أن يتفق الناس باختيارهم على دستورٍ للحكم قد وافق فيه (أغلبية الناس على إدراج (الشريعة الإسلامية) ضمن موادِّ هذا الدستور بما يكفل عدم مخالفة أي قانون داخلي لنظام هذا الدستور.

ولو وقف الأمر عند هذا الحد لأمكن إيجاد مخرجٍ لهذا التخريج يهوِّن فيه من أمر هذا الخلاف؛ غير أن محاولة تكييف تطبيق الشريعة بما يتلاءم مع النظام الديمقراطي المعاصر جعل تطبيق الشريعة ليس إلا مادة من موادِّ الدستور يجري عليها ما يجري على أي مادة أخرى من إمكانية الحذف والتعديل والتقييد، ومن كون المشروعية والقوة فيها تعتمد على كونها رغبة الناس وإرادتهم لا كونها شريعة من رب العالمين، وأن الشريعة لا يمكن أن تُحكَم إلا بعد تعاقد الناس ورضاهم لأن الإرادة للأمة فلا تُكرَه على شيء لا تريده.

من الصراحة المهمة أن نقول: إن مثل هذا التخريج هو من قبيل لَيِّ الشريعة وتطويع أحكامها بما يجعلها متلائمة مع الثقافة الغربية المعاصرة، ولئن كان التطويع في زمن مضى حاضراً بقوة في قضايا (المعجزات) و (الأمور الغيبية) لتعارُضها مع المنهج المادِّي الغربي فإن أعراض هذا الوهن قد انتقلت إلى جهة أخرى، من خلال تطويع الأحكام الشرعية بل والشريعة كلها بما يتوافق مع سطوة الثقافة الغربية المعاصرة في قضايا الحقوق والحريات المدنية.

إن هذا التفسير وإن أغتر به بعض الإسلاميين إلا أنه مناقض للشريعة ومعارض لأصولها؛ فليس لنا خيار في تطبيق الإسلام حتى ننتظر به رأي أقليَّة أو أكثرية؛ فمن يرفض الإسلام هو خارج عن دائرته فلن تكون أحكام ديننا متوقفة على إرادته، وقد بذل الصحابة مُهَجَهُم ودماءهم في سبيل فتح البلاد لنشر الإسلام ولم تتوقف الفتوحات في يوم من الدهر لمعرفة رأي الناس وهل يقبلون بدخول جيوش الإسلام أم لا؟ بل إن علماء الإسلام متفقون على أن الطائفة التي تمتنع عن حكم شرعي واحد فإنها تقاتَل حتى تلتزم بالإسلام،[1] فلم يكن لأي طائفة خيار على ترك حكم شرعي واحد ولو اتفقت عليه كلها، وسياق الدلائل الشرعية في بطلان هذا التصور يطول.

إنَّ مثل هذا التخريج وإن بدا متلائماً بعض الوقت ومقنعاً لبعض المخالفين إلا أن له أثراً سلبياً بالغ السوء في إثخانه بالأحكام الشرعية وتهوين قدرها في قلوب المسلمين، **وذلك من جهات كثيرة، من أبرزها:**

---

(١) قد حكى الإجماع في هذا شيخُ الإسلام ابن تيمية في مواضع متفرقة من الفتاوى، انظر: ٢٨/ ٣٥٦ و ٤٦٨ و ٥١٠ و ٥٤٥ و ٥٥٧.

أولاً: أن الشريعة حين تحكم الناس (على هذا التفسير) فليس لكونها شريعة من رب العالمين وإرادة من الحي القيوم؛ وإنما مستنَد ذلك كونها رغبة الناس وإرادتهم؛ فالواجبات الشرعية من إقامة الشعائر ورفض الخمور والفواحش والربا . . . لا تستمد سلطتها من كونها أمراً شرعيّاً، بل تستمد شرعيتها من خلال رضا الناس ورغبتهم، وهذا هو تفسير آلية عمل الدستور في النظم السياسية المعاصرة، وفي هذا من تهوين الأحكام ما يهزُّ ضمير أي معظِّم لنصوص الشريعة.

ثانياً: وإذا كانت الشريعة إنما تحكم لإرادة الأكثرية في الدستور، فبإمكانهم أن يرفضوها من خلال الطريقة نفسها؛ فالدستور ليس شأناً جامداً لا يتغير، بل هو قابل للتغيير والتعديل، وحينئذٍ سيكون بقاء الشريعة في النظام الإسلامي مرتبطاً برضا وإرادة الأكثرية من الناس وليست أمراً ثابتاً وضروريّاً، وهذه ثغرة مهولة في أساس هذا التفسير ولازم شنيع، وقد دافع عنها أصحابها بأنَّ إجراءات تعديل الدستور تبدو معقَّدة وطويلة بعض الشيء ولا يمكن للناس أن يتفقوا على تغيير مادة تطبيق الشريعة . . . إلخ، والجواب عنه أن يقال: إن مجرد القول بأن حكم الشريعة مما يمكن أن يعاد النظر فيه هو جريمة لا تحتمل، فليس لمسلم في الشريعة أن يختار في أي حكم شرعي ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، فلا خيار للمؤمن في أي حكم شرعي؛ فكيف يكون له الخيار في ترك الشريعة بأكملها؟ فليس لأي مؤمن أحقية اختيار الحكم الشرعي حتى ولو كان سيختار الإسلام؛ لأن إيمانه بالله يجعله منقاداً ومختاراً لأوامر الله؛ فالميثاق بهذه الطريقة قائم على (إقرار) بجواز تغيير الشريعة إن أراد الناس ذلك، وهذا شرط باطل وشنيع، وحتى لو كان مثل هذا بعيداً، فالدخول في العقود الدنيوية المحرَّمة باطل لتضمُّنه رضاً بمحرم؛

فكيف حين يكون العقد مجيزاً لتعطيل الشريعة بأكملها!

ثالثاً: وحين ترفض الأكثرية تطبيق حكم الإسلام فإن هذا التفسير يحترم لهذه الأكثرية إرادتها ويسلِّم لها ما تريد، وهذا لازم شنيع يتحاشى كثيراً الحديث عنه، وإن كان قد التزم به آخرون، فجعلوا النظام السياسي الإسلامي بهذا يقوم على اعتبار أقوام قد حكم الله على من فعل دون فعلهم بالكفر؛ فمن يستنكف عن التحاكم إلى الشريعة كافر بنص القرآن؛ فكيف بمن يرفض الشريعة كلها ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤]؟

وقد يقال هنا بأن الأكثرية إذا رفضت الحكم بالشريعة فلا يكون بإمكانك أن تحكم بالشريعة؟ وجوابه: أن الواجب متعلق بالقدرة والاستطاعة، فإذا لم يتمكن المسلمون من الحكم بالشريعة فهم معذورون، وهو شيء خارج عن موضوعنا. غير أنَّ أصحاب هذا التفسير يرفضون الحكم بالشريعة على خلاف رغبة الأكثرية لأنَّ هذا ينافي حريَّة الاعتقاد وحق الاختيار ويؤسس للنزاع والخلاف، وهو ما يعني أن حديثهم متجه إلى تطبيق الشريعة في وضع الاستطاعة والقدرة، فلما اعترض عليهم بخطورة مثل هذا الرأي استدلوا بوضع الضرورة!

وها هنا مغالطة كبيرة لا بد من الوقوف عندها قليلاً، وهي تصوير التصويت الذي يجري في النظام الديمقراطي حين يغلب طرف طرفاً وكأن الطرف الغالب هو رأي الأكثرية التي لا يمكن إكراهها أو فرض ما يخالفها إلا بحرب وفتنة، وأنهم حين يرفضون الإسلام فالأولى دعوتهم للإسلام لأن المشكلة حينئذٍ من الناس؛ فالمغالطة هنا ظاهرة لأن سقوط الشريعة في التصويت لا يعني رفض الناس للشريعة، بل إن في الدستور من الصياغات القانونية ما لا يفقهه أكثر الناس

فحين تسقط الشريعة في التصويت فليس معناه أنك أمام شعب يرفض الإسلام، كما أن هذا التصويت يتأثر بشكل كبير جداً بالحملات الإعلامية التي تشوِّه الصورة وتلبِّس على الناس، كما أن الأكثرية لا تعني أن أكثرية الشعب يرفض هذا، بل هي أكثرية المشاركين في العملية الانتخابية وهم في الغالب لا يشكِّلون أي أكثرية على الحقيقة.

ستعرف فداحة هذا الرأي على الشريعة حين تأتي بمثله في موضوع الحريات مثلاً، ما رأيهم لو أن مجتمعاً مَّا رأت الأكثرية فيه أن تنتهك حقوق الأقلية، وأن تضيِّق عليهم في حقوق المواطنة، وأن تجعلهم طبقة مختلفة عن الأكثرية، هل يجعلون مثل هذا قابلاً للتصويت؟ لماذا يتفقون على أن هذه القضايا خارجة عن التصويت ويدعمون أي رأي يحفظها من التصويت ولو كان من فرد ما دام أنه يحفظ الحقوق؟ فلماذا تكون الشريعة دون هذه الحريات؟

رابعاً: أن أحكام الشريعة وأصولها تكون محترمة على هذا لمجيئها في الدستور؛ فاحترامها وتقديرها من احترام وتقدير الدستور، فهي من جنس المواد والقوانين المنصوص عليها في الدساتير مما هو من شؤون الإدارة والمعيشة الحياتية، فليس لها من القوَّة والخصوص شيء يذكر، والحديث عن مكانتها وقدرها إنما يكون بناء على تعظيمنا للدستور؛ فعظمة الشريعة تابعة لعظمة الدستور لا العكس.

خامساً: وإذا كان تطبيق الشريعة راجعاً لإرادة الناس، فبالإمكان تفسير الشريعة والتخفُّف من بعض أحكامها مراعاة لإرادة الناس التي كانت السبب في الحكم بالشريعة، فترك بعض أحكام الشريعة والتخفُّف من قوانينها التي

تصادم شهوات الناس هو من استلهام روح الدستور، وحينها فلن يتعرَّض لأصل الشريعة بالتغيير؛ وإنما سينال التغيير جزءاً كبيراً من أحكامها لتتلاءم مع الذائقة المعاصرة في حريات الاعتقاد والدعوة وإقامة الشعائر والمساواة المطلقة والتخفُّف من أحكام الإلزام والمنع.

سادساً: أن النظم السياسية المعاصرة لم تجعل للأكثرية إرادة مطلقة؛ لأن استبداد الأكثرية أشد عنفاً وطغياناً من استبداد الفرد الذي يحاربونه؛ ولهذا قيَّدوا إرادة الأكثرية بجملة من الحقوق التي لا يجوز للأكثرية أن تمسَّها ولا أن تسنَّ فيها قوانين تنافيها؛ فالحريات والمساواة وحقوق الأقلية والمواطنة وغيرها حدود مُحكَمَة لا يمكن لإرادة الأكثرية أن تتجاوزها؛ إذن فإرادة الأكثرية لا تعمل في فضاء مطلق، بل هي مقيَّدة بأصول فكرية محددة؛ فعجباً لماذا يضعف بعض الإسلاميين عن المطالبة بأن تكون الشريعة من الحدود التي لا يجوز المساس بها؟

لماذا لا يطالبون - على أقل الأحوال - بتحكيم الشريعة من خلال إرادة الأمة، فيقررون أن الأمة دينها الإسلام ولن تختار غير الإسلام فيطالبوا باختيار الناس وأن الإسلام هو خيارهم بلازم كونهم مسلمين، ما حاجتهم لأن يعتقنوا مثل هذه التأصيلات المضللة؟ لماذا يتصور البعض أنه لا بد أولاً من إعطاء الناس الخيار المطلق ثم بعد ذلك المطالبة بتطبيق الشريعة؟

سابعاً: أن القول بأن المجتمعات المسلمة ستختار الإسلام لا يساوي القول بأن الشريعة هي الحاكمة ابتداء كما سبق من الأوجه، وفيها أيضاً إشكالية أخرى، وهي أن مجرد الاعتراض على الشريعة وحكمها هو فعل مجرم في النظام السياسي

الإسلامي، وهي ورطة لا يمكن أن يتخلص منها من خلال هذه الديمقراطية الملفقة، فإذا استطعت أن تصل إلى حكم الإسلام من خلال الديمقراطية فإنك لن تستطيع أن تمنع الآخرين من رفض الإسلام ونقد حكمه، أو المطالبة بإزالة مادته من الدستور، فوجود المادة في الدستور لا يمنع من نقدها وأحقية المطالبة بإزالتها وهو حق تكفله النظم المعاصرة لكونه ينسجم مع ثقافتها لكنه لا يمكن أن يكون مقبولاً في النظام السياسي الإسلامي.

ثامناً: إذا كانت الديمقراطية ليست سوى وسائل إجرائية لحفظ الحقوق وتقييد صلاحية السلطة ومراقبة أدائها، فإن القول بأن الأكثرية حين تريد غير حكم الشريعة فلها الحق في ذلك يشكك في الموضوع برمَّته؛ فالتمسك برأي الأكثرية حتى ولو رفضت الإسلام يجعل الموضوع ليس إجرائياً فحسب، بل فلسفة عميقة تقوم على مبادئ ومنطلقات منافية للشريعة، فالنشاط الفكري الذي يسعى إلى (أسلمة) الديمقراطية بجعلها مجرد أشكال إجرائية يسقط في الامتحان سريعاً حين يتمسَّك برأي الأكثرية حتى ولو خالفت الشريعة؛ فهذا لا يمكن أن يكون مجرد إجراء.

تاسعاً: حقيقة الإشكال ليست مع المشاركة في العملية الديمقراطية لتحقيق أرجح المصلحتين ودرء أشد المفسدتين؛ فهذه حالة اجتهادية تقديرية يُسلَك فيها ما يكون أنفع للإسلام والمسلمين؛ إنما الإشكال هو في التصور الفاسد الذي سبق الحديث عنه وهو أمر خارج عن المشاركة ومختلف عن ظروف الحاجة؛ فالضرورة والحاجة لا تدفع المسلم إلى الرجوع للمفاهيم بالتحريف والتأويل لأن لها أحكامها الخاصة.

قد كان الواجب أن يكون تعظيمهم للشريعة وتطبيق أحكامها أعظم في نفوسهم من ضمان مجيء الحكم بالإسلام على وَفْقِ النظريات السياسية الغربية، وبإمكانهم أن يقرروا التحاكم إلى الدساتير مع جعل الشريعة سلطة عليا فوق الدساتير، فيكون لإرادة الناس وضع ما يريدون في الدساتير، وتكون الشريعة وأحكامها فوق هذه الدساتير وحاكمة عليها، وهي سياسة موجودة حتى في النظم السياسية المعاصرة التي تقرر حق الأغلبية في اختيار النظام السياسي الذي يريدون، وتقرر في الوقت نفسه أن ثَمَّ أصولاً ومبادئ في تفاصيل حقوق الإنسان وحرياته ترفض أن يقوم أي دستور على معارضته، فمن المرفوض تماماً في الثقافة الديمقراطية المعاصرة أن يقوم دستور على انتهاك أي حقٍّ من حقوق الإنسان أو حرياته على وَفْقِ المعيار الغربي، أيكون قدر الإسلام في قلوب أتباعه دون قدر حقوق الإنسان لدى أولئك الغربيين!

جامعة الانحرافات الفكرية المعاصرة

هلع وارتباك وتحفّز يصيب كثيراً من المؤلفين المعاصرين في موضوعات النظام السياسي حين يمر على بحث (حد الردة) في الإسلام؛ فهو يشكّل إحراجاً لا يطاق أمام ضغط الثقافة الغربية المعاصرة التي تضع (الحرية الدينية) في قمة هرم الحقوق والحريات المدنية التي تحتضنها، وتقاتل في سبيل التزام جميع الأمم والحضارات بها على وَفْق التفسير والمعيار الغربي.

فتوالت البحوث والدراسات التي تبحث في الدلائل الشرعية عما يخفف من شدة نكير الأصوات المستغربة ليصلوا بهذا الحكم الشرعي إلى (النفي) أو (التأويل) أو (التكييف) الذي يجعله متلائماً مع الحالة المعاصرة.

وهذا ما يفسر لك أن البحث في إشكالية الردة وإثارة الخلاف حول حكم المرتد لم يكن له أي حضور في المذاهب الفقهية السالفة؛ فمع أن الفقهاء يختلفون في كثيرٍ من المسائل، ويتنازعون حتى في المسائل التي وردت نصوص صريحة فيها إلا أن إقامة الحد على الرجل المرتد لم يكن مجال خلافٍ بينهم؛ فقد أجمع عليه الفقهاء كافة،

وحكى الإجماع عليه عشرات من الفقهاء من مختلف الأزمان[1]، بينما تجد هذا الحكم حاضراً ومشكلاً في الدراسات المعاصرة، وهو ما يدلل على أن العامل المؤثر فيها ليس هو النظر في الاجتهاد الفقهي بقدر ما هو تأثر بروح الثقافة الغربية.

الملفت للانتباه أن التخلُّص من هذا الحكم الشرعي لم يسر على طريقة واحدة؛ فلئن اتفقت كلمة كثير من المعاصرين على ضرورة الانفكاك من تبعات هذا الحكم، إلا أن وسيلة تنفيذ ذلك قد تعدَّدت في ما بينهم، فاجتمعت علينا طرائق كثيرة نستخلص من كل واحدة منها منزعاً من منازع الانحراف الفكري، تتباين في ما بينها تبايناً كبيراً إلا أنها تجتمع على وصف الحال بأنه (إشكالية حد الردة).

فبعضهم: ينكر هذا الحكم **لعدم ذكره في القرآن الكريم**، فينظر في الآيات القرآنية التي تخاطب الكفار وتحكي مقولاتهم فلا يجد فيها أي عقوبة لهم في الدنيا، وهو ما يعني أن الشريعة لا ترتب أي عقابٍ دنيوي على من يمارس حريته الدينية في الدنيا، وهذا التفسير يستبطن الانحراف القائم على (إنكار) سنة النبي ﷺ ورفض الإيمان بها؛ لأن حد الردة لم يثبت إلا في سنة النبي ﷺ، فالمطالبة بأن يُذكر الحكم في القرآن يعني أن السنة غير كافية في هذا الباب.

ولا يصل الأمر بآخرين إلى هذا الحد؛ فهو يثبت السنة النبوية لكنه يحكم على حديث «من بدَّل دينه فاقتلوه»[2] **بأنه من قبيل أحاديث (الآحاد) ولا يستقيم**

---

(١) منهم – على سبيل المثال –: ابن المنذر في الإجماع ص٧٦، والبغوي في شرح السنة: ٥/ ٤٣١، والنووي في شرح صحيح مسلم: ١٢/ ٢٠٨، وابن قدامة في المغني: ١٢/ ٢٦٤، وابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع: ١/ ٣٥٥، والسبكي في السيف المسلول ص ١١٩ وغيرهم.

(٢) أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما: ٩/ ١٥ برقم (٦٢٢).

العمل بها لأنها ظنية، وهذا انحراف في إنكار شيء من سنة الرسول ﷺ يشكل أكثر أحاديثه، عليه الصلاة والسلام.

وآخرون لا ينكرون العمل بخبر الآحاد **لكنهم لا يرون العمل به في المجالات المهمة كمجال التشريع**، وهذا انحراف في وضع شرائط معاصرة حاكمة على السنَّة النبوية؛ وكأن موضوعات التشريع هي المهمة دون موضوعات العبادة أو الاعتقاد أو الأخلاق.

ويأتي الحديث عند الفئة الرابعة: **في تقسيم السنة إلى سنة تشريعية وسنة غير تشريعية**، وعلى سوء فهمهم لهذا التقسيم، إلا أن الإشكال الأبرز هنا أن المعيار لمعرفة التشريعي في السنة من غير التشريعي معيار مضطرب وغير محدَّد؛ وإنما يستخدم عند كثيرين لإزاحة بعض الأحكام.

ويأتي بعضهم **بذريعة (الخلاف الفقهي)** ليزيح حضور هذا الحكم عن طريقه، مع أن المسألة ليس فيها خلاف أصلاً[1]، ولو كان ثمَّ خلاف بين الفقهاء في أي حكم

---

(١) ينسب كثيرون إلى الفقيهين الكبيرين (إبراهيم النخعي) و (سفيان الثوري) - رحمهما الله - أنهما ينكران حدَّ الردَّة، والحقيقة أن خلاف هذين الإمامين إنما هو في (استتابة) المرتد وليس في حكم قتله، فقد كانا يقولان: يستتاب أبداً كما رواه عبد الرزاق في مصنفه (١٠/ ١٦٦)، وقولهما هذا إنما هو في معرض حكم الاستتابة وليس في محلِّ الحكم الأصلي، وقد روى عبد الرزاق في مصنَّفه (٦/ ١٠٥) عن الثوري: أن المرتد إذا قتل فماله لورثته، وذكر عنه أيضاً (٩/ ٤١٨): أن من قتل مرتداً قبل أن يرفع إلى السلطان فليس على قاتله شيء، وهو ما يدل على أن الثوري لا يخالف في هذه المسألة، وهذا ما فهمه الفقهاء في كتب المذاهب؛ حيث يذكرون كلام هذين الإمامين في خلاف الفقهاء في حكم (الاستتابة) وليس في عقوبة المرتد، انظر - على سبيل المثال -: المغني لابن قدامة (١٠/ ٧٢) مغني المحتاج للشربيني (٤/ ١٤٠) وعلى التسليم بأن النخعي والثوري ينكران حد الردة فإنهما يطالبان بالاستتابة الدائمة، وليس بالحرية الدينية للمرتد، ومن ثمَّ فالإشكال الذي يلاحق حد الردة سيأتي هنا، فإذا كان القتل مرفوضاً في الحرية الدينية المعاصرة فالملاحقة والاستتابة والسجن مرفوضة كذلك.

شرعي فالخلاف لا يلغي العمل، وليس من شرط العمل بالأحكام الشرعية أن يتم الاتفاق عليها.

وسادس هذه الانحرافات: من **يفسِّر حد الردة بأنه (الخروج) على الدولة ونظامها مما** يطلق عليه في النظم المعاصرة (الخيانة العظمى) وتبيح التعامل معه بالقتل، وهذا التفسير جميل متلائم مع الفكر السياسي المعاصر لكنه بعيد عن دلائل الشريعة وكلام الفقهاء، وهو من قبيل تطويع الشريعة لتستقيم مع الثقافة المعاصرة، ويبدو مقنعاً لكثيرٍ من الغربيين والمستغربين لكن أصحاب هذا التفسير سيقعون في ورطة مع عقلاء الغربيين وأتباعهم الذين يدركون حقيقة هذا الحكم الشرعي، وسيكون مثل هذا التفسير سبيلاً للاستطالة على الشريعة من جهة أن هذا التفسير يتضمَّن اعترافاً من أصحابه بأن الحكم الشرعي على التفسير الفقهي المعروف مرفوض عقلاً.

وسابع الانحرافات: **الاستمساك بالمصلحة في كافَّة صورها لتعطيل العمل بالنص**، وموضع الانحراف هنا ليس في ترك العمل بالحكم الشرعي في حال وجود مصلحة معتبرة من ضرورة أو حاجة ماسة، بل هذا اجتهاد شرعي وإن حصل اختلاف في تطبيقاته؛ وإنما الإشكال أن يعطَّل الحكم بكليَّته بدعوى المصلحة، وأن تكون المصلحة حاضرة عند النظر في ثبوت الحكم الشرعي ابتداءً؛ فبدلاً من تقرير ثبوت هذا الحكم مع عدم إمكانية تطبيقه أو وجود ضرر أو غياب مصالح معتبرة عند العمل به، يأتي صاحب المصلحة لينفي هذا الحكم من أساسه بدعوى المصلحة، وهذا خلل؛ لأن المصلحة (بشروطها) قد توقف العمل بالحكم الشرعي؛ غير أنها لا تزيل وصف الشرعية عن الحكم تماماً.

وثامنهم وهو من ذرية السابع: من **يتحدث عن ضرورة تقديم صورة حسنة للغربيين**، وأن الحديث عن حد للمرتد في زمان شيوع ثقافة الحريات الدينية وقيام النظم السياسية الغربية على حمايتها يقدم صورة مشوهة عن الإسلام. . . إلخ. هذا الكلام الذي يقال في كثيرٍ من أحكامنا الشرعية، ومع ذلك ما تزال دعوة الإسلام تنتشر في الأوساط الغربية بشكل مذهل، وهو ما يعني أن وَهْم التشويه الذي يتحدث عنه هؤلاء الناس محض خيالٍ علمي، وهو قائم على تصوُّر (غارق في الوهم) بأن تحسين صورة الإسلام ولو بإخفاء وتغيير الحقيقة سيكفُّ خصوم الإسلام عن مواصلة التشويه.

والتاسع: يشيع الرعب والذعر من **أن تقرير مثل هذا الحكم سيكون سبباً لاستغلال بعض النظم السياسية له** في سبيل القضاء على مخالفيهم وتسويغ جرائمهم؛ فحين يأتي بعض الناس فيسيء تطبيق حكمٍ شرعي ما، فالحل في هذا النظر العقلي أن يلغى الحكم الشرعي كله!

ويأتي بعضهم: فينفي هذا الحكم **لمعارضته لأصل قطعي محكم هو (الحريات)** وهذا الانحراف مركب من وجهين: فوجهه الأول أنه يضرب بالأصول الكلية على هامة الأحكام الفرعية، مع أن الأصول إنما تثبت من خلال اجتماع الفروع، وإلا فعلى هذه العقلية من التفكير يمكن أن ننفي حكم الربا لأنه معارض لأصل قطعي هو (حلُّ البيع)! وننفي حرمة شرب الخمر وأكل الميتة ولحم الخنزير لأنه معارض لأصل قطعي هو (حلُّ الطعام)!والوجه الثاني: أنه جاء بمفهوم غربي بتفسيره المعاصر (الحريات) ليجعله أصلاً شرعيّاً، بل وقطعياً أيضاً.

تلك عشرة كاملة، هي أبرز وسائل البحوث المعاصرة (للتخلَّص) من هذا

الحكم الشرعي، قد اجتمعت فيه منابت الانحراف المعاصرة من جذورٍ بقاعٍ شتَّى، حضر فيها (منكر) السنَّة و (مضيِّق) **العمل بها** و (**مقطَّع أوصالها**)، **ومن يعطِّل الأحكام الشرعية بدعوى** (**الخلاف**) **أو** (**المصلحة**)، **ومن يعارض الأحكام الشرعية بأصول فكرية محدثة، ومن** (**يخاف**) **من الحكم الشرعي أو** (**يخاف عليه**)، فأصبح النظر إلى هذا الحكم (جامعاً) للانحرافات الفكرية المعاصرة، وحين يأتي المسلم فيقرر هذا الحكم كما جاء في النصوص الشرعية وبما نقله كافة الفقهاء، فإنه يسجل شهادة خير لنفسه – ليحمد الله عليها – بسلامته وبعده عن مثل هذه الانحرافات التي كثر الافتتان بها.

الشاطبي المفترى عليه

لا أظن أن أحداً من العلماء قد قُدِّم بحالة مختلفة عن صورته الحقيقة كما حصل مع الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)؛ فلقد حرص كثير من المنحرفين على وضع اسم (الشاطبي) في واجهة تأويلاتهم المنحرفة للأحكام والنصوص الشرعية، واتخذوا من (موافقات) الشاطبي ذريعة للتهوين من كافَّة النصوص الجزئية بدعوى المصلحة أو العقل أو التمسك بالأصول والكليات و (**بذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ابيستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده**)[1].

فالشاطبي بهذا قد انفصل بمشروعه المقاصدي عن جادة العلماء في تتبع الفروع الفقهية والعناية بالنصوص الجزئية لأنه قد: (**دعا إلى ضرورة بنائها - أعني الأصول - على مقاصد الشارع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقاً من الشافعي**)[2].

---

(١) بنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ص ٥٤٠.

(٢) بنية العقل العربي، ص ٥٤٠.

وحين تقرأ للشاطبي كما هو ستجد أن الصورة مختلفة تماماً، وأن هذا التصور لا يحكي حقيقة الشاطبي ولا موافقاته؛ فهو تصوير للشاطبي بحسب ما يريد للشاطبي أن يكون، وعلى وَفْق ما يراد من موافقاته أن تخدم مشاريع التخفُّف من الأحكام الشرعية.

إن أدنى قراءة عابرة لرسالة (الموافقات) التي كتبها الشاطبي تكشف حقيقة هذا الخداع والافتراء الذي بُغِي به على هذا الإمام، وستجد أن تعظيم الشريعة ومراعاة نصوصها وجزئياتها وتقديم الدليل الشرعي على كلِّ ما سواه من عقل ومصلحة واجتهاد هو أصل محكم وثابت قطعي يعتمده الشاطبي أساساً لكل شيء يكتبه في الموافقات، فهو على جادَّة الأئمة الأسلاف في تعظيم النصوص الشرعية والانقياد لها وفي كيفية استنباط أحكامها.

فالعقل عند الشاطبي لا يتقدَّم على النقل بل: **(العقل إنما ينظر من وراء الشرع)**[1].

فهو تابع منقاد له، بل حتى المسائل الشرعية التي يُستَدل بالعقل فيها على صحَّة النقل فإنما هي عنده على كيفية: **(إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً ويتأخر العقل فيكون تابعاً)**[2].

والنصوص الجزئية لها عناية تامة، وقد أخلى لها في (موافقاته) حيزاً واسعاً لإدراكه بخطر التهاون بها: **(فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه)**[3].

---

(١) الموافقات: ١/ ٣٦.

(٢) الموافقات: ١/ ٧٨.

(٣) الموافقات: ٢/ ٥٥٦.

وقد كَسَر أيَّ استغلالٍ لنظريته في المقاصد بأن قرَّر بكل وضوح: (**أنَّ من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه**)[1]. فلا مكان لنظريته المقاصدية لمنطق نسف الجزئيات تمسكاً بالمقاصد.

ثمَّ صعد بالدليل الجزئي لأعلى درجات الأهمية والاحتياط حين جعل ثبوته كافياً لجعله أصلاً برأسه: فـ (**كلُّ دليل شرعي يمكن أخذه كلياً وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً إلا ما خصَّه الدليل**)[2].

واتباع الهوى: مزلق خطر ينحرف بالشريعة عن أصل وضعها؛ فـ: (**المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً**)[3].

وتفريعاً على هذا الأصل شدد الشاطبي على حرمة اتباع رخص الفقهاء في الأقوال الفقهية لأن: (**تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه**)[4].

وأوجب على المفتي أن يختار للمستفتي أرجح القولين، ولا يفتيه بجميع القولين معاً حتى لا يكون هذا سبباً لاتباع الهوى في الأحكام: (**فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان وهو قول ثالث خارج عن القولين**)[5].

---

(١) الموافقات: ٣/ ٨.
(٢) الموافقات: ٣/ ٤٥.
(٣) الموافقات: ٢/ ٤٦٩.
(٤) الموافقات: ٤/ ٥١١.
(٥) الموافقات: ٤/ ٥٠٩.

لأن حاصل هذا مناقضة أصل وضع الشريعة فـ (متى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة فلا يصح القول بالتخيير على حال)[1].

ويعتني بتعظيم منهج السلف الصالح وفقههم: في نفس قارئ موافقاته، فيخاطبه بمنطق العالم الناصح: (الحذر الحذر من مخالفة الأولين فلو كان ثمَّ فضلٌ ما لكان الأولون أحقَّ به)[2].

فاتباع منهج السلف أصل يعرف به المسلم صحة طريقه وسلامة منهجه: (فيقال لمن استدلَّ بأمثال ذلك: هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنه لم يوجد - ولا بد من ذلك - فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه وخرق للإجماع، وإن قال: إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوها إلى غيرها، ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيه على الخطأ دونك أيها المتقوِّل، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية، فكلُّ ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه)[3].

ولأهمية جانب التعبُّد لله والقيام بحق الطاعة، يطالب بإلغاء كل المباحث والمسائل التي لا تثمر عبادة أو سلوكاً شرعياً فـ (كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفقه

---

(١) الموافقات: ٤/ ٤٩٩.
(٢) الموافقات: ٣/ ٦٤.
(٣) الموافقات: ٣/ ٦٦.

لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية)[1] .

وذلك حتى تتجه همَّة طالب العلم إلى العمل والعبادة لأن : (**كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى)**[2] .

ولفهم القرآن على ظاهره والتحذير من تأويله، يعيب مسلكَ التأويل من متأوِّلة النصوص : (**وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأي، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان)**[3] .

والسير على خلاف الظاهر يؤدِّي لإبطال الشريعة لأن (**دعوى أن مقصود الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها ؛ وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطَّرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع وهذا رأي كلِّ قاصد لإبطال الشريعة)**[4] .

ولشدَّة تعظيمه لمقام الكلام في الشريعة يحذِّر من الكلام فيها؛ لأنه تحديد لمقصود الله ويذكِّره بموقف قيامه بين يدي رب العالمين : (**ومنها أن يكون على بال من الناظر والمفسر والمتكلم عليه أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم والقرآن كلام الله فهو يقول بلسان بيانه : هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله - تعالى - من أين قلت عني هذا)**[5] .

---

(١) الموافقات : ١/ ٤٠ .
(٢) الموافقات : ١/ ٥٤ .
(٣) الموافقات : ٣/ ٣٥٧ .
(٤) الموافقات : ٢/ ٦٦٧ .
(٥) الموافقات٣/ ٣٨٥ .

ويقدِّم المصالح الدينية على المصالح الدنيوية مطلقاً: فـ (**المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق**)[1].

هذه إشارات سريعة توضح منهج الإمام الشاطبي وحقيقة موافقاته، وفي كتابه العظيم (الموافقات) أضعاف أضعاف هذه النقولات التي تُظهِر منهج تعظيم الشريعة لدى هذا الإمام، وهو ما يفتِّت أي إمكانية لاستغلال اسمه أو مشروعه المقاصدي لتمرير الانحرافات والتجاوزات؛ **لأجل ذلك دعا بعض المنحرفين لتجاوز الشاطبي عند** دراسة المقاصد، **وأن يكون ثمَّ إنشاء جديد للمقاصد يتجاوز به المقاصد الشاطبية**؛ لأن الشاطبي قد قطع فيها الطريق على أي منفذ تسلك منه مقاصد النفوس.

---

(١) الموافقات ٢/ ٦٤٨.

بين (مقاصد الشريعة) و (مقاصد النفوس)!

(نحن بحاجة إلى إعادة النظر في هذا الحكم حسب المقاصد الشرعية) و (لا بد من مراعاة المقاصد الشرعية عندما نتحدث عن هذه القضية).

وعبارات أخرى مختلفة، ستراها - ولا بد - عند أي رؤية منحرفة تتعامل مع النصوص والأحكام الشرعية؛ فعامة الانحراف المعاصر حين يتعامل مع النصوص والأحكام الشرعية الجزئية فإنه لا بد - في سياق تجاوزه لأي حكم وإنكاره له - أن يرفع لافتة (المقاصد الشرعية) كتصريح شرعي للمارسات غير الشرعية.

المقاصد الشرعية التي كتب فيها فقهاء الإسلام بدءاً من الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي وشيخ الإسلام ابن تيمية والشاطبي تختلف اختلافاً تاماً عن هذه المقاصد التي يشيع كثير من الناس الحديث عنها؛ فالمقاصد عند فقهاء الإسلام قواعد كليّة مستخرجة من استقراء كلّي لكافة النصوص والأحكام الجزئية، ولا يصح أن يرد بها أي حكم أو نص جزئي، بخلاف هذه المقاصد التي تترجم المقاصد التي تريدها (نفوسهم) وتميل إليها (اختياراتهم) ويسعون من خلالها لرد جملة من النصوص والأحكام غير المرغوب فيها.

من أهم قواعد المقاصد الشرعية أن لا يرد بها الأحكام الجزئية، فإذا ثبت نص شرعي أو حكم فقهي فلا يجوز أن ينقض أو يتجاوز بدعوى أنه مخالف لقاعدة مقاصدية فهذا باطل لا علاقة له بعلم المقاصد (فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحقٍّ في نفسه)[1].

وإذا كانت المقاصد الشرعية تقوم على ضرورة اعتبار الكليات فإنها تقوم على اعتبار الجزئيات كذلك (**كما أنَّ من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه**)[2].

فالمقاصد الشرعية تعتمد على تفاصيل الأحكام الجزئية، تقوم عليها، ولا تنكرها، بل حتى ولو وجد تعارض بين قاعدة مقاصدية وحكم جزئي تفصيلي فإن المنهج الصحيح في ذلك ليس إنكار الجزئي بل (**إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كليَّة ثم أتى النصُّ على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلا بدَّ من الجمع في النظر بينهما**)[3].

فإذا وصل الأمر إلى حصول تعارض بين (الكليات) و (الفروع) فهذا يستدعي الجمع بينهما لأهمية كلٍّ من الكليات والفروع التفصيلية، وهو شيء لا يفهمه (مقاصديو النفوس) حيث ينكرون النصوص والأحكام الشرعية ثمَّ يبحثون بعد هذا عن الطريقة المقاصدية المناسبة لرفض مثل هذه الأحكام!

لقد كان الشاطبي مدركاً غاية الإدراك خطورة استعمال المقاصد من غير

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٥٥٦.
(٢) الموافقات: ٣/ ٨.
(٣) الموافقات: ٣/ ٩.

المؤهلين، ولأجله منعهم من موافقاته وجعلهم في حرج من قراءتها أو الاستفادة منها (**لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريَّان من علم الشريعة أصولها وفروعها معقولها ومنقولها**)[1].

كما أطال الحديث عن ضرورة العناية بالجزئيات، وأن المقاصد لا تقوم إلا عليها، وهذا كله لإدراكه أن طبيعة المقاصد وما فيها من كليات عامة تستدعي دخول غير المؤهلين واستغلال بعض المنحرفين مما يؤدي إلى تعطيل الشريعة، وهذا ما دعا بعض المنحرفين الذين يفهمون حقيقة المقاصد الشرعية أن يسمي المقاصد بأنها تبرير للأحكام الشرعية ليس إلا، وقد صدق، فالمقاصد ليست إلا بحثاً عن فلسفة لقواعد وعلل للشريعة من خلال الأحكام والنصوص، فإذا وجد نصٌّ مخالف فإن المقاصد تعدِّل في الفلسفة حتى تدخل هذا الحكم لا أن تلغيه لمخالفته للمقاصد.

إن دعوتهم للأخذ بالمقاصد لإسقاط بعض الأحكام الشرعية تؤدي إلى نسف الشريعة بكاملها، وتعطيل كافة أحكامها، وإسقاط قطعياتها وضرورياتها، وليس عسيراً على أي أحد أن ينفي أي حكم شرعي ويربط ذلك بمقاصد عُلْيا، وقد مارس المعاصرون في ذلك من ألوان العدوان على الأحكام الشرعية ما لا يحصيه إلا الله؛ فـ(**الحدود الشرعية**) منافية لمقصد الشريعة في الرحمة وإشاعة الأمن، و (**حدّ الردة**) منافٍ لمقصد الشريعة في التسامح والحرية، و (**الحجاب**) منافٍ لتكريم المرأة و (**كلُّ فتوى بتحريم أي حكم**) تنافي مقصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج و (**الحكم بكفر من لم يؤمن برسالة محمد ﷺ** يتعارض مع مقصد

---

(١) الموافقات: ١/ ٧٨.

إرساله رحمة للعالمين و (**حرمة الربا**) أو (**منع المحرمات**) يؤدي إلى حصول حرج ومشقة تنافي مقصد الشريعة!

ولأجل ذلك كان شيخ الإسلام ابن تيمية بصيراً بأمر عموميات المقاصد حين قال: (**من استحلَّ أن يحكم بين الناس بما يراه هو عــدلاً من غير اتباع لما أنــزل الله فهو كافر**)[1]. فهذه المقاصد الكلية تتسم بالعمومية المطلقة التي تشترك فيها عامة الاتجاهات، فاختصاص الشريعة إنما يكون بتفصيل هذه المقاصد وشرحها وتقييدها فإذا ألغى الإنسان الاعتبار بهذا لم يكن قد أخذ من الشريعة بشيء.

وهكذا تغيب أحكام الشريعة الجزئية بسبب مخالفتها لـ (**مقاصد النفوس**) كما يسميها بعض الفضلاء؛ فهي مقاصد لما تريده نفوسهم وما يتوافق مع أهوائهم جعلوها قواعد كلية تحاكَم إليها النصوص والأحكام الفقهية، وتلك النفوس تكاد تحصر مقاصدها في الجانب الدنيوي المحض، وهو ما يختلف تماماً عن المقاصد الشرعية المستفادة من نصوص الكتاب والسنة التي تدلك على أن (**الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية**)[2].

بل إن المصالح الدنيوية تابعة للمصالح الأخروية فـ (**المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواءُ النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية**)[3].

وإذا كان إشاعة علم المقاصد الشرعية ضرورياً في مرحلةٍ ما لشيوع التعصب

---

(١) منهاج السنة النبوية: ٥/ ١٣٠.

(٢) الموافقات: ٢/ ٣٥٠.

(٣) الموافقات: ٢/ ٣٥١.

والجهل والتضييق على الناس، فإن المبالغة في تقرير المقاصد الشرعية وإشاعتها وتعظيم قدرها وضرورتها عند عامة الناس وقد اختلف الحال سيكون على حساب تعظيم النصِّ الشرعي والانقياد له، وسيكون سبباً لظهور مقاصد النفوس لتشيع عبثها وانحرافها بدعوى (مقاصد الشريعة).

مصارع المغرَقين

حدَّث العالم الجليل ابن أبي ذئب بحديث (من قُتل له قتيل فهو بخير النظرين)[1] فقال له أبو حنيفة: أتأخذ بهذا يا أبا الحارث؟ قال: فضرب صدري وصاح بي صياحاً منكراً ونال مني، وقال: أحدثك عن رسول الله وتقول تأخذ به! وذلك الفرض علي وعلى من سمعه[2].

وسأل رجلٌ الإمام الشافعي عن مسألة فقال: يروى فيها كذا وكذا عن النبي ﷺ. فقال له السائل: يا أبا عبد الله تقول به؟ فرأيت الشافعي أرعد وانتقص فقال: يا هذا! أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا رويت عن النبي ﷺ حديثاً فلم أقل به، نعم على السمع والبصر على السمع والبصر[3].

وقال: إذا رويت عن النبي ﷺ حديثاً صحيحاً فلم آخذ به فأنا أشهدكم أن

---

(١) أخرجه البخاري: ٦/ ٢٥٢٢ برقم ٦٤٨٦، ومسلم: ٢/ ٩٨٨ برقم ١٣٥٥.

(٢) انظر: الرسالة للإمام الشافعي، ص ٤٥٢ - ٤٥٤، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٣) انظر: الفقيه والمتفقه، ص ٣٠٠.

عقلي قد ذهب[1].

وقال وكيع بن الجراح لشخصٍ اعترض عليه بقول أحد التابعين: أقول لك قال رسول الله ﷺ وتقول قال إبراهيم؟ ما أحقك أن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا[2].

وروعة هذه النماذج تغري الكاتب بالاسترسال وتشدُّ القارئ لطلب المزيد بما يقف القلم معه عاجزاً عن استقصاء أحوالها؛ لأنها نماذج رائعة مسطرة بمدادٍ من نور في سجل علماء الإسلام، تكشف خاصية التجرد والتسليم لخطاب النبي ﷺ، فالآراء والاجتهادات تتوقف وتوضع جانباً حين يأتي حديث النبي ﷺ.

لم يكن أحد من فقهاء الإسلام يرد حديث النبي ﷺ بل ولا حتى يتوقف في ذلك لأي سبب كان، وكلُّ ما وقع من ترك أحدٍ من الفقهاء لبعض الأحاديث فإنما كان بسبب عذر خاص به ناشئ عن عدم بلوغ الحديث له أو كونه يتأوله بما يخالف ظاهره، وأما أن يكون أحد منهم قد ترك حديثاً واحداً (**تركاً غير جائز فهذا لا يكاد يصدر من الأئمة**)[3].

ولا عجب فالعلماء هم أعظم الناس خشية لله ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾ [فاطر: ٢٨] ومن تمام هذه الخشية ولوازمها أن يسلم وينقاد لمن أمره الله - تعالى - بطاعته والتسليم لكلامه ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾. [**آل عمران**: ٣١]

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، ص٣٠١

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه، ص ٢٨٨.

(٣) رفع الملام لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٤٨.

هو منهج سار عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان من أئمة الإسلام وفقهاء المذاهب، غير أنَّه ثمَّة منهج آخر ما زال في نفسه ضعف من كمال التسليم لسنَّة النبي ﷺ، فيضع من الشروط والقيود على سنَّة النبي ﷺ بقدر ما في قلبه من مرض الشك وضعف الانقياد؛ **فبعضهم** يضعف في قلبه التسليم حتى ينعدم حين يلغي اعتبارَ السنة - إطلاقاً - من التشريع فلا يؤمن إلا بالقرآن فقط، وهي دعوى مخادعة؛ وإلا فلو آمن بالقرآن حقاً لآمن بسُنة النبي ﷺ كما جاءت بذلك نصوص القرآن، بل واقع الحال أنهم لا يؤمنون بقطعيات القرآن في القضايا التي تنافي الثقافة العَلمانية المعاصرة؛ فحقيقة الأمر أنه استثقال للتشريع ومحاولة للتخفُّف من جزء كبير منه.

وبعضهم يشترط في السنَّة أن تكون متواترة لا آحاداً، فيلغي أكثرية سنة النبي ﷺ بتقسيمات محدَثَة لم يعرفها الصحابة والتابعون ولا مَن بعدهم.

وبعضهم يشترط في الآحاد التي يقبلها أن لا تكون في العقائد أو أن تكون في غير القضايا التشريعية المهمة كمسائل السياسة والحكم ونحوها.

والملفت للنظر أن هذه الشروط التي يضعون تتبخر حين يكون الحديث في هواهم؛ فتجد من يشترط التواتر يستدل بأحاديث الآحاد ويردُّ أحاديث المتواتر، ومن يشترط أن لا تكون في القضايا العقدية أو التشريعية المهمة يستدل ببعض الأحاديث حين تكون موافقة لهواه ويردُّ بعض الأحاديث المتواترة ولو كانت في هذه الأبواب المهمة.

وآخرون يشترطون في السنَّة أن تكون قطعية الدلالة أو قطعية الدلالة والثبوت

أو مُجمَع عليها بين العلماء أو لا تكون معارِضة للعقل أو المصلحة أو مقاصد الشريعة... **وخذ ما شئت من هذه الشروط والقيود التي لا تنتهي ولا تتوقف عند حد**، وكلما جاء حديث على خلاف ما تهوى النفوس جاءت هذه الشروط والقيود للتخلّص منه، وهي صورة منافية للتسليم الذي كان عليه أئمة الإسلام وفقهاؤه الكبار.

إن سنة الرسول ﷺ سياج واحد، واختراق حديث واحد وترك العمل به بلا سبب سيؤدي إلى مزيد من التهاون والتساهل بأجزاء أخرى من السنة يتسع تدريجياً حتى يصل إلى تعطيل السنة كلها، وحين يعوِّد المسلم نفسه ويعتاد قلبه على وضع الشروط والقيود لما يقبله من سنة النبي ﷺ، فإنه يكون قد بدأ في شقِّ طريقٍ جديدة خارجاً به عن جادة أهل السنة والجماعة؛ فما يلبث أن يزداد انحرافه وشتاته إلى أن لا يبالي الله به في أي أودية الضلالة هلك (**ولهذا تجد من تعوَّد معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه إيمان**)[1].

وتجد من يضع مثل هذه الشروط لا يجد نفرة أو غضاضة في قلبه من إنكار شيء من السنة ولو بلا سبب؛ لأن هذه الشروط لم تأتِ - أصلاً - إلا من حالة شك بأصل ثبوت السنَّة، فكان التهاون في حديث واحد نابعاً من مرض يثير التهاون في المزيد من السنة.

لقد كان علماء الإسلام مدركين تماماً خطر التهاون ولو بحديث واحد من أحاديث النبي ﷺ ويستحضرون أن ترك حديث واحد بلا عذر خرق يغرق سفينة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٩٧.

النجاة؛ لهذا قال نعيم بن حماد: **من ترك حديثاً معروفاً فلم يعمل به وأراد له علَّة أن يطرحه فهو مبتدع**[1].

إنها سنة النبي ﷺ هي مثل سفينة نوح من ركبها نجا من الغرق ووصل إلى العافية والسلامة التي يريدها، ومن تركها وبحث عن النجاة بطرق أخرى فالغرق والهلاك لا بدَّ آتيه ولو بعد حين، ومن لا يقبل السنة إلا بشروط وقيود فقد ركب السفينة وهو يجتهد في شق خروق في أسفلها وأعلاها فما تبرح به السفينة حتى تغرق فلا ينفعه حينها نداء الناصحين له: (**اركب معنا ولا تكن مع المغرقين**).

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، ص ٢٩٩.

هوس التفسير السياسي

تتملّكني الدهشة والإعجاب كلّما نظرت في بعض المواقف الصارمة لأئمة السلف من الأحكام الفقهية المتعلقة بالتعامل مع (السلطة السياسية)، ولو فتح الشخص صفحة ذلك التاريخ لانهالت على ناظريه عشرات القصص والأخبار في إنكار الدخول على السلاطين أو تولي القضاء لهم وإسقاط الرواية عمن وجدوه مترخِّصاً في ذلك، إلى مواقف أشدَّ حسماً وصرامة كمثل ما روي أن (خلفاً البزَّار) رفض الرواية عن شيخه (الكسائي) بسبب أنه سمعه مرة يقول: سيدي الرشيد، فقال: **(إن إنساناً مقدار الدنيا عنده أن يجعل من إجلالها هذا الإجلال لحري أن لا يؤخذ عنه شيء من العلم)**[1].

أتساءل مع القارئ الكريم ما سبب هذه الصرامة المنهجية التي سلكها أولئك الأئمة؟

يحلو لكثير من الناس أن يبحث لها عن مبررات وأعذار لأن ثَمَّ قناعة في

(١) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح: ٢/ ١٣٣.

التفكير الفقهي المعاصر بعدم رجحان مثل هذه المواقف بناءً على قاعدة جلب المصالح ودفع المفاسد، وهي آراء قابلة في تفاصيلها للاجتهاد والأخذ والردِّ، غير أن ما يدهش المتابع حقّاً أنَّ هذا الموقف – في جملته – قد كان صيانة ربانية وعناية إلهية لهذه الشريعة من حيث لا نشعر؛ لأن (التفسير السياسي) هو أعظم قوس جائرة سددت إلى جسد التراث الإسلامي؛ فكلُّ الدراسات الفكرية المعاصرة التي أخذت تنبش في تاريخ الإسلام وتراثه كانت تعتمد بشكل رئيسي على تأثير السياسة على النصوص الشرعية وطرائق الاستدلال والاجتهاد، وأنَّ الأحكام والنصوص لم يكن مردُّها إلى التشريع والديانة بقدر ما هي متأثِّرة بواقعها الذي صاغته السياسة.

وحين يعرف المتابع حقيقة ما كان عليه العلماء في ذلك الزمن، وبُعدَهم عن السلطة، وتحاشيهم عنها، وتحفُّظهم من مجرد الدخول عليها أو تولي القضاء لديها عرف أن مثل هذا الاتهام ضرب من الهجاء والشتيمة لا أساس له من البحث العلمي.

يغطِّي التفسير السياسي مساحة واسعة من حركة خلايا العقل العَلماني المعاصر، ولو تعطَّل هذا التفسير لتوقَّفت حركة تلك القراءات عن البحث في تراث الفقهاء ونصوص السنة، فلا يقرأ الباحث منهم أي حكم أو ينظر في أي نص إلا ويفتش عن أثر السياسة في الموضوع، وبطريقة كسولة جداً لا تتعدى ربط أي نص شرعي بأقرب حدث سياسي، وتعليق أي حكم بأدنى سلطان **(فما من شيء في هذا التاريخ إلا وهو مبصوم بخاتم السياسة، الفكر والفقه والاجتماع والاقتصاد واللغة والفن والجغرافيا والسيكولوجيا، بل والنص الشرعي ذاته)**[1].

(١) السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، لعبد الجواد ياسين، ص ١٦٨.

فكلُّها مصبوغة بالسياسة، ولم يبقَ ما هو خارج عن تأثير السياسة إلا شيء واحد، وهو ما يكتبه مثل هذا المؤلف والبحوث والأفكار التي يقررها فهي بلا شك بعيدة عن تأثير هذه السياسة التي تبصم على كل شيء!

ومع أن التفسير السياسي هو أكبر الأدوات التفسيرية التي يعتمدها هؤلاء في قراءتهم للتراث، وهو أكثرها شيوعاً وحضوراً إلا أنه في الوقت نفسه أضعف نقطة وأهش زاوية يعتمدون عليها، فنشر نماذج وأمثلة للتفسير السياسي على السطح كافٍ لكشف المستوى الموضوعي والعلمي لتلك الدراسات، وأنَّ هذا التفسير يعبِّر عن حالة مرضية أكثر من تعبيره عن روح علمية.

فأحدهم يقرر تأثير السياسة على الشافعي لأنه: (**الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً**)[1]. ولشدة ضغط المرض السياسي خفي عليه معرفة مولد الشافعي وهو (سنة ١٥٠هـ) أي بعد زوال الدولة الأموية التي كان يتعاون معها بثمان عشر سنة!

وباحث آخر يفسر الظاهرية التي كان عليها (ابن حزم) بأنها موقف سياسي اتخذه ابن حزم لأجل أن الدولة الأموية بالأندلس تحتاج لمشروع يناهض المشروع الثقافي لخصميها (العباسي) و (العبيدي) فجاءت بابن حزم: (**لينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي**)[2]، وقد أعماه التفسير السياسي عن إدراك الحقيقة التاريخية الواضحة من أن الدولة الأموية بالأندلس قامت سنة (١٣٨هـ)؛ أي قبل مولد ابن حزم بما يقارب قرنين ونصف من الزمان (ولد سنة ٣٨٤هـ) وسقطت (سنة ٤٢٢هـ) وابن حزم ما يزال في عز شبابه (ت٤٥٦هـ)!

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص ١٦.
(٢) تكوين العقل العربي، لمحمد عابد الجابري، ص ٣٠٩.

ومؤلف ثالث يتهم كعباً الأحبار بأنه يروي الأخبار تملقاً لعبد الملك بن مروان[1] مع أن كعباً قد توفي عام ٣٤هـ قبل أن يتولى عبد الملك الخلافة بما يزيد عن ثلاثين سنة، وهي فضيحة يستحي منها أي باحث لم يبتلى بمرض التفسير السياسي!

وقد كنا نحسب مصطلح (إجماع أهل المدينة) عند المالكية دليلاً وأصلاً شرعياً، وقد كنا غافلين عن البعد السياسي لهذا المصطلح فلم نعرف كونه سلاحاً سياسياً وعصياناً مدنياً كما تفطن أحدهم له حين قال: (**فلو أراد إمام دار الهجرة التقرب إلى السلطة السياسية لوجد الطريق إلى ذلك سهلاً، بإسقاط هذا الأصل الذي انفرد به دون غيره، والذي يكفي لندرك بعده أن نرى فيه محاولة لإضفاء الشرعية على إجماع أولئك الذين قاوموا طويلاً سلطتي دمشق وبغداد**)[2]!

وخذ من الأمثلة والقراءات العقلانية التي تحكم على الحديث إذا ورد في فضل أحد بأنه من وضع أنصاره، وإذا ورد في ذم أحد بأنه من وضع أعدائه، وأي نص له علاقة بالواقع فهو من صياغة الواقع له!

ومع ذلك، فالهوس بالتفسير السياسي لم يكن من إبداعهم وابتكارهم، بل هو صورة طبق الأصل من المدرسة الاستشراقية التي غرستها في أدمغة تلاميذها المقلدة فما عادوا يبصرون جيداً من دونها، وقد أحسن العلاَّمة (المعلمي) وصف بعض أسباب الخلل لديهم من أنهم: (**إنما يعرفون الدواعي إلى الكذب ولا يعرفون معظم الموانع منها**)[3] فهؤلاء الناس يعرفون الدواعي لتأثير السياسة من جهة قوة السلطان ورغبة الناس في التملق إليه لكنهم لا يعرفون الموانع التي تحول دون تأثير

(١) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص ٢٧٤.
(٢) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، لعبد المجيد الصغير، ص ٢٣٥.
(٣) التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، لعبد الرحمن المعلمي: ١/ ٢٧.

السياسة كمثل ما عليه العلماء من الديانة والعدالة، ونفرتهم من الكذب، وما جرى من صيانة للعلم بالرواية والتدوين والجرح والتعديل، وهو ما يجعل تأثير السياسة فيها مستحيلاً.

فحقيقة الأمر أن كثيراً من القوم إنما يعبِّرون عما يجدونه في نفوسهم، فإذا شاهدوا تأثير السياسة على تغيير قناعاتهم ومذاهبهم ظنُّوا أن غيرهم لن يكون أحسن حالاً منهم، مع كثافة جهلٍ تحول دون فهمهم لحال التراث والشريعة التي يريدون تقديم تفسير لها، للحدِّ الذي يقرر فيهم أحدهم: **(لقد كان القائمون بجمع الروايات «النصوص» من المحدثين هم أنفسهم الفقهاء الذين يمارسون اللحظة ذاتها، عملية التدوين النصي وعملية التنظير الفقهي وفي ظل هذا الوضع لا يؤمن من التداخل والقلب بين التشريع والتفسير)**[1]، فهو يتصور أن الفقهاء لم يكونوا يفرقون بين أقوالهم وبين أقوال النبي ﷺ فيمكن للفقيه أن تختلط عليه فيجعل قوله هو قول الرسول ﷺ من حيث لا يشعر! فهذا التصور الظريف في فهم التراث الإسلامي يفسر لك سر تضخم هذا الوهم في رؤوسهم.

هذا (التفسير السياسي) لا يقوم على أي إثبات أو برهنة علمية، فطريقتهم تقوم على ربط أي حكم أو نص شرعي بالسياسة من دون أي دلائل قاطعة؛ وإنما لأنه يشكُّ - أو يريد أن يشك بالأصح- يبدأ في البحث عن أي مؤثر سياسي من دون أي يقدم على ذلك أي برهنة، وهذه الطريقة في إنكار الحقائق والطعن في الشرائع بمحض الأوهام ليست مبتكرة لهم؛ فهي طريقة قديمة في التعامل مع محكمات الشريعة، فهذا أحد المبتدعة القدامى يدَّعي أن الزنادقة قد دسُّوا على

(١) السلطة في الإسلام، لعبد الجواد ياسين، ص ٣٢١.

أهل الحديث اثنا عشر ألف حديث من حيث لا يشعرون - لاحظ ضخامة العدد - وهو ما دفع الإمام الدارمي إلى الجواب عنه متهكماً: (**دونك أيها المعارض فأوجدنا عشرة أحاديث دلسوها على أهل العلم.. أو جرب أنت فدلس عليهم عشرة حتى تراهم كيف يردونها في نحرك**)[1].

هل معنى هذا أن السياسة لا تؤثر ولا تستغل الأحكام الشرعية؟

أبداً، بل لها تأثير ولا شك في ذلك، لكن تأثيرها لم يمس أصل الشريعة ولا نصوصها ولا مذاهب الفقهاء وأصولهم، فالتأثير يكمن في استغلال بعض النصوص والمواقف، وربما في تقديم بعض الفقهاء لأهوائهم وشهواتهم إرضاء للسياسة لكن ذلك لن يضر إلا من فعل، أما نصوص الشريعة وأصول الاستدلال وقواعد الفقه فقد كانت في منعة - أي منعة - عن التأثُّر بذلك، وكلُّ محاولة تثبت خلاف ذلك فإنها ما زالت عاجزة عن إقامة أي إثبات علمي سوى الاعتماد على الشك والخرص على **طريقة أحدهم حين يحلل أحداث التاريخ منطلقاً من (يبدو) و (أظن) و (لا يستبعد) ثم بعد ذلك (فتحصل يقيناً)**[2].

---

(١) نقض عثمان بن سعيد، ص ٤٠١.

(٢) أشير هنا وأشيد برسالة لطيفة بعنوان (التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر) للأستاذ الباحث: سلطان العميري، وهي من إصدارات مركز التأصيل للدراسات والبحوث، فهي جديرة بالقراءة والاطلاع.

التسامح الفقهي

تمتاز الحوارات الشرعية والفكرية على شبكات الإنترنت بأن المتابع لها يستطيع أن يعرف الحق بكافة أطرافه؛ خاصة حين يكون الحوار جاداً ومن شخصيات تملك قدراً جيداً من العلم بالموضوع؛ فإن القراءة لعدد من المتحاورين يجعل القارئ يتمكن من معرفة أطراف الموضوع ولو كان خليَّ الذهن عنه قبل ذلك، كما يستطيع أن يعرف كافة النصوص والسنن والقواعد في مادة النقاش بما يضيء له الطريق الصحيح، فهذه قاعدة منهجية من الرائع حقاً أن يضعها العاقل نصب عينيه.

ومن خلال هذه القاعدة المنهجية يدرك المتابع قضية (**تداخل الموضوعات**) و(**اختلاط الملفات**) في كثير من القضايا التي يجري فيها الحوار؛ فبعض المتحاورين لا يستحضر جوانب أخرى من الموضوع يكون غافلاً عنها فيضع كلَّ براهينه واعتراضاته على اعتبار أن الموضوع يتجه في مسار واحد، بينما حقيقة الأمر أن ثمَّ مسارات عدة، وعلى ملفَّات مختلفة، فتمييز هذه الملفات وإبراز محتوياتها نافع جداً في استيعاب مادة الحوار.

أكتب هذا كلَّه لأجل موضوع (التسامح الفقهي)، فهو من الموضوعات التي

يتابع الحوار والجدل فيها، فتتبع كلام جميع الأطراف مهم لمعرفة الحق كاملاً، وحين تختلط فيه الموضوعات فمن الضروري أن تفرد الموضوعات وتفصَّل لتتضح الصورة كاملة.

ومن خلال متابعة لمثل هذه الحوارات يمكن لي أن أفصِّلها إلى الملفَّات التالية:

الملف الأول: أخلاقيات وآداب الحوار: كالأدب مع المخالف وتجنُّب الإساءة اللفظية الموجَّهة إليه، والعدل في أي أحكام يصدرها الشخص ضد أي أحد، وترك التنقيب عن الخفايا والمقاصد التي لا يعلمها إلا الله، وغير ذلك مما يدخل كلُّه في قيمة (الخُلُق) الذي أعلت الشريعة مقامه لمرتبة الأصول الكليَّة التي يجب التواصي والصبر عليها، وهي وصية الله لعباده ﴿**وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [**الإسراء**: ٥٣] وهو خلق محمد ﷺ؛ فلم يكن فاحشاً ولا متفحشاً ولا بذيئاً ولا طعَّاناً ولا لعَّاناً، ولطالما انتهكت ساحة هذا الخلق العظيم وحصل فيها من التجاوزات ما يصل كثير منه إلى المنكرات التي يجب الاحتساب عليها، وقد تقع هذه الإساءات في قضايا فقهية اجتهادية قابلة للنظر والخلاف، وهذا يتطلب ضرورة أن يمرن المسلم نفسه ويعوِّدها ويأطرها على ضبط النفس وكظم الغيظ والصبر والحلم.

هذه الأخلاقيات ملف يجب أن ينفك عن موضوع الصواب والخطأ في البحث الفقهي والفكري؛ فالمحاور الذي تكون عبارته جافة أو نابية لا يعني أن ما يقوله باطل، والمحاور الذي يكون في قمة الذوق والأدب لا يقدِّم رأياً صحيحاً بالضرورة، فيجب أن لا تكون (**أخلاقيات الحوار**) هي الحاكمة على (**سلامة الأفكار**).

الملف الثاني: تأثيم المجتهد وتفسيقه وإسقاط عدالته أو الحكم عليه بالعقاب الأُخرَوي، وهو يبحث في سؤال تراثي كبير عن (أثر خطأ المجتهد) هل يكون سبباً

لفسقه أو كفره أو إسقاط عدالته، وثَمَّ آراء ومذاهب شتَّى، أرى أن خير من حرَّرها وجمع أطرافها شيخ الإسلام ابن تيمية، وقد أطال فيها النَّفَس وناقش كافة الأقوال في مجموع الفتاوى وخلص فيه إلى أنَّ «المجتهد المسؤول من إمام وحاكم وعالم وناظر ومفتٍ وغير ذلك إذا اجتهد واستدل فاتقى الله ما استطاع، كان هذا هو الذي كلفه الله إياه، وهو مطيع لله مستحق للثواب إذا اتقاه ما استطاع ولا يعاقبه الله البتة»[1].

هذه الرؤية المعتدلة تجعل الشخص يتجه إلى المسألة نفسها فيحكم عليها ويوضح مدى موافقتها للكتاب والسنة، وأما الحكم على القائل بالإثم والفسق والكفر فهذا باب آخر؛ فالبحث الفقهي يتجه إلى المسألة وبيانها، وأما الحكم على الأشخاص فموضوع مختلف، وهذا الاشتباك بينهما هو الذي يجعل بعض الناس يتحرز عن بعض المسائل أو يقبل بها لأنه يتصور أن رفضها يعني تأثيم وتفسيق القائل بها، كما أن بعض الناس يتجه لتفسيق المجتهدين لأنه يرى أنهم أباحوا أمراً من المحرمات، وينزاح الستار عن كلا الرؤيتين حين يتمايز في نظر الإنسان (**الحكم على المسألة**) عن (**الحكم على المخالف**).

الملف الثالث: الإنكار في مسائل الخلاف، وهذه مسألة فقهية شهيرة قد اتجهت أنظار الفقهاء فيها إلى مذاهب شهيرة، أقواها - بلا شك - جعل (الإنكار) متعلقاً بالنص الشرعي؛ فكلما بعد (الخلاف الفقهي) عن النص كان أقرب للإنكار؛ لأن الشريعة جاءت بمعاني (المعروف) و (المنكر)، وهذه المفاهيم إنما يحددها النص وليس خلاف العلماء، ووجود الخلاف لا يمنع من الإنكار بالحكمة وبحسب درجاته، فموضوع (الإنكار) متعلِّق بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٩/ ٢١٧.

في الشريعة، ولا يلزم من الإنكار تأثيم المخالف أو التضييق على اجتهاده؛ فهذا باب فقهي وذاك باب فقهي آخر؛ فالإنكار في كل المسائل أو بطريقة تفتقد للحكمة أو من دون مراعاة لحال المخالف، كلُّها مخالفة للتسامح الفقهي الصحيح، كما أن التسامح الفقهي لا يلغي مبدأ الإنكار في مسائل الخلاف.

الملف الرابع: الاختيار بين المذاهب والأقوال الفقهية، وهو تسامح فقهي يجب أن يبقى وسطاً بين طرفين: طرف (**إلزام الناس بقول واحد**) ورفض أي اجتهادات وأقوال أخرى لمذاهب فقهية معتبَرة، خاصة في المسائل الاجتهادية القابلة للنظر والخلاف. وطرف (**تخيير الناس بين الأقوال**) وجعلها في متناولهم ليختاروا منها أسهلها وأيسرها وأقربها لنفوسهم ومقتضيات عصرهم، فلا هذا ولا ذا، فالقادر على النظر في الأدلة والمسائل لا يجوز له أن يتجاوز القول الفقهي الذي يراه راجحاً، وأما من لا يستطيع فيستفتي من يثق في دينه وعلمه من دون أن يتخيَّر من الأقوال والمذاهب ما يشاء؛ لأن هذا من الترخُّص الذي أجمع الفقهاء على ذمه وعيبه لمنافاته لأصل التكليف[1]؛ لأن المسلم متعبَّد باتباع النص ما استطاع، وجعل الأقوال في سلَّةٍ يختار منها ما يشاء يجعله متبعاً لشهوته وهوى نفسه، كما أن هذا التسامح يجب أن لا يجعل الأصل في المسائل الخلافية العفو والتجاوز وأنَّ المسألة ما دام فيها خلاف فالأمر واسع (**فالمختلف في حرمته لا يكون حلالاً**) وهو معلوم من دين الإسلام بالضرورة كما يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية[2].

(١) لمعرفة بعض من نقل الإجماع هنا من أهل العلم راجع: ابن حزم في مراتب الإجماع ص ٢٧١، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٩، وابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع ١/ ٦٥، وابن حمدان الحنبلي في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص٤١.

(٢) ذكر ذلك في مجموع الفتاوى: ٢٠/ ٢٧٠.

وحين يكون الأصل هو (النصّ) فإن ذاك يستدعي البحث عنه وإشهاره وأن تكون دائرة البحث فيه وحوله، ولو حصل خلاف واجتهاد وتأويل له فإنه منطلق من النصّ، وهو تطبيق لأمر الله - تعالى -: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وأما حين يكون الخلاف بحد ذاته حجة وعذراً فإن هذا في النهاية سيؤدي إلى هجران النصوص وإضعاف مكانتها في النفوس، وهو ما دفع الحافظ ابن عبد البر ليقرر بوضوح أنَّ: (الاختلاف ليس بحجَّة عند أحد علِمْتُه من فقهاء الأمة؛ إلا من لا بصر له ولا معرفة عنده ولا حجَّة في قوله)[1].

الملف الخامس: التسامح مع الانحرافات العقدية: وهو موضوع خارج عن حوار (التسامح الفقهي) كلِّه؛ لأن الخلافات الفقهية تدنو من النصوص ولا تصادم أصول الشريعة وقطعياتها بخلاف الظاهرة الفكرية المنحرفة التي تترجمها (الانحرافات والمذاهب العقدية)، غير أن بعض الناس يسعى لاستغلال (التسامح الفقهي) لتهوين الانحرافات العقدية في النفوس: إما بجعلها اجتهادات بشرية قابلة للاجتهاد حيث لا وجود لمن يملك الحقيقة المطلقة، أو باعتبار أنَّ هؤلاء قد يكونوا مجتهدين ومعذورين فيبدأ في خلط ملفِّ (عذر القائل) بملف (الموقف من القول) أو يخلط فيها ملف (أخلاقيات الحوار) و (إعطاء الناس حقوقهم) وغيرها من الملفات التي تربك بعض الناس فيغفل بسببها عن استحضار أن هذه منكرات مصادمة للشريعة ومخالفة لسبيل المؤمنين.

ظاهرة (اختلاط الملفات) و (دمج الموضوعات) ليست مختصة بالتسامح

---

(١) جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ١١٥.

الفقهي؛ فكثيراً ما يلتبس على المتابع حقيقة بعض القضايا الفكرية والشرعية لأنها تأتيه جميعاً فيختلط الحق بالباطل والصواب بالخطأ، والمنهج الشرعي فيه هو ذات المنهج الصحيح في التعامل مع (الألفاظ المجملة)؛ فلا قبول لها بإطلاق ولا رفض لها بإطلاق، بل قبول للحقِّ وردٌّ للباطل في منهج موضوعي يستفصل عن أفراد الموضوع حتى تكتمل الرؤية في كافة أطرافها فلا تقبل باطلاً ولا تردُّ حقاً بسبب هذا الإجمال.

التسرُّبات الفكرية

لا تمرُّ ساعة دون أن يدخل «محمد» إلى أحد المواقع الإلكترونية ليناقش عدداً من أصحاب الطوائف والتوجهات المختلفة في مسائل وقضايا كثيرة، ثم بعد أشهرٍ من الجدل والحوار المستمر يظهر محمد برؤى وأفكار منحرفة يظنها ضرورية وأساسية للدفاع عن أحكام الشريعة وتصحيح صورة الإسلام والسنة.

ولقد أصاب أخونا (عبد الرحمن) قريباً مما أصاب (محمد) غير أنه كان أقل انهماكاً في هذه المعمعة فكان دوره يقتصر على المتابعة والقراءة مع بعض الحوارات الهامشية، فما دارت الأيام حتى كان قلب (عبد الرحمن) يحتضن كثيراً من الإشكاليات والشبهات التي كانت تمر على عينيه الساخطتين فما لبثت أن سكنت قلبه بعد ذلك.

(عبد الرحمن) و (محمد) نموذجان لظاهرتين منتشرتين في واقعنا المعاصر، ظاهرة الشخص الغيور الذي يدخل في نقاش الشبهات دفعاً لها وتحذيراً منها،

وظاهرة القارئ المطلع على هذه الحوارات فضولاً وثقافة ثم ما يلبثا بعد هذا إلا قليلاً حتى ينقلب بعضهم على عقبيه أو يكون قد تأثر (كثيراً) وتشرَّب عدداً من الأصول والمقدمات الفاسدة.

سأقف مع سبب واحد يفسر واقع هذه المشكلة، وسأدع بقية الأسباب المؤثرة لمقام آخر، فلن أتحدث عن ضعف جانب العبادة والاتصال بالله، أو عن إشكالية تهاون المسلم في تحريك دفعات الشبهات على قلبه من دون أن يشد حبل قلبه بالله، ولا عن سبب العجب والثقة والاتكال على النفس الذي يضعف افتقار العبد إلى مولاه، ولا عن ضعف التأصيل الشرعي، ولا عن التفرد والاستقلال الموهوم الذي يجعل أمثال هؤلاء يأنفون عن سؤال أهل العلم والرجوع إليهم، بل لربما ظن- لعظم الوهم الذي يسكنه - أنه يخوض غماراً لا ينقذ الإسلام ولا يحفظ أصول الدين إلا رأيه وفكره.

السبب الذي أريده يتعلق بواقعة **(التسليم بالمقدمات والأصول الفاسدة)** فيدخل المحاور والقارئ هذه الحوارات، وفي غمار معمعة قضاياها وأمواج إشكالاتها يتخذ لنفسه عدداً من الأصول والقضايا الثابتة يدافع عنها ويجيب عن الشبهات بناءً عليها، وقد غفل عن أن هذه الأصول والقضايا لم تأته من قراءة تدبُّرية لكتاب الله ولا من جلوس طويل على صحيح السنة ولا من دراسة بحثية لكتب الفقه؛ وإنما جزم بها من خلال هذه الحوارات وحسم أمرها بعد إلزام من هنا أو ورطة هناك.

هي مشكلة قديمة، كثيراً ما يبتلى بها من يقرر أصوله ومحكماته من خلال هذه الحوارات، وقد كانت سبباً ظاهراً لبذور الانحراف العقدي الذي مزق أمة

محمد ﷺ من قديم، فرأس المنحرفين (الجهم بن صفوان) لم يقرر عقيدته في نفي أسماء الله وصفاته إلا بعد نقاشٍ مع فرقة وثنية أحرجته بأنه لا يستطيع أن يحس خالقه ولا يشمه ولا يسمع صوته فهو إذن غير موجود، فحيَّرته هذه الشبهة ومكث أياماً يبحث عن جواب مريحٍ لها، ثم خرج إليهم فأجابهم بأن وجود الله مثل وجود الروح التي في جسد الإنسان، يقرُّ الإنسان بوجودها لكنه لا يراها ولا يسمع صوتها، ومن خلال هذا الدليل الذي قرره ليتخلص من ورطته مع الوثنيين بنى تصوُّره عن الله فنفى عنه الصفات التي أخبرنا بها عن نفسه[1].

وقد بذلت الفرق الكلامية جهداً عظيماً في سبيل إقناع الملاحدة بوجود الله فجاؤوا بالدليل العقلي الشهير (دليل حدوث الأعراض والأجسام) وجعلوا إثبات الله لا يقوم إلا به، فحطموا به وعبثوا بكثير من النصوص والأصول الشرعية.

لاحظ أنهم لم يكونوا يرونها أصولاً فاسدة، أبداً، بل كانت عندهم دليلاً شرعياً وأصلاً ضرورياً لحفظ الإسلام وصدِّ هجمات أعدائه، وهو ما زادهم ثقة وتمسكاً بهذه الأصول ورفضاً لأي قاعدة أو دليل يخالفها؛ لأنه سيكون مضراً بالإسلام حسب رأيهم.

وإذا أردنا أن نتخفف من عرض الإشكالات القديمة ونأتي لواقع إشكالاتنا المعاصرة فسنجد المشكلة نفسها حاضرة لم تتغير، فمجموعة من الفضلاء يدخلون في حوارات وصدامات فكرية مختلفة وعلى أصعدة متعددة، يضطر بسبب هذه الحوارات تبني عدد من القضايا والمقدمات التي يراها مرتكزات أساسية للدفاع عن نصوص الشريعة وحفظ أحكامها، ويدعمها بعدد من الأدلة الشرعية، لكنه قد

---

(١) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل، ص ٩٣ - ٩٥.

التقط هذه القواعد من هذه الحوارات ثم بحث بعد ذلك عن أدلتها في الشريعة، ولم يستخرجها من قراءة لنصوص الشريعة أو فحص لكلام الفقهاء.

مثلاً: يخوض حواراً مع الغربيين دفاعاً عن بناء المساجد وحق المسلمين في العبادة، ويقوم بجهود مشكور في إحراج الغربيين بما في موقفهم من تحيُّز ضد المسلمين، فيقولون له: (**إنكم لا تسمحون ببناء الكنائس في بلادكم، ولا تعطون غير المسلمين حريتهم في نشر دينهم؟**) فيجيب مباشرة بأن هذا غير صحيح وأن حرية العبادة والدعوة مكفولة مطلقاً في بلادنا ولهم كامل الحرية في دينهم مثل ما للمسلمين، وإذا كان أحسن حالاً قال: عدم بناء الكنائس خاص بجزيرة العرب بسبب خاصيتها الدينية أو بسبب انتفاء وجود نصراني فيها.

فلم يكن بحث بناء الكنائس ونشر الكفار لدينهم هنا معتمداً على نصوص الشريعة ولا آراء الفقهاء - وإن جاء ذلك في ما بعد - وإنما جاء لضرورة التخلص من هذا الإلزام المحرج؛ فلحاجته لجواب مريح قرر مثل هذه القاعدة مع أنه بإمكانه أن يقرر بسهولة أن حديثه مع الغربي هو مطالبة له لأن يكون صادقاً مع مبادئه وقيمه؛ فبما أنكم تقررون الحياد مع الأديان فيجب أن تكونوا كذلك أو تعترفوا بأنكم غير صادقين.

وينتفض آخر: غيرة ودفاعاً عن الانتهاكات التي تلحق ببعض الدعاة والمصلحين بناءً على (حرية الرأي) وأنه حق مكفول للجميع ما دام لم يقع منه عدوان على أحد، ومع مواصلة الحوار والسجال يضطر لأن يجعل حرية الرأي في الشريعة مكفولة لأي أحد، فلا عقوبة ولا منع في الشريعة للرأي؛ وإنما يكون ممنوعاً إذا كان اعتداءً على الناس، وأما الرأي المجرد فهو حق مصان ولا إشكال

فيه، ويسوق لذلك بعض النصوص، وهي رؤية علمانية صريحة لا وجود لها في أي تراث فقهي بتاتاً، لكنها ذات المشكلة والمرض القديم، يريد الشخص أن يدافع عن الإسلام فيعتقد بأصل فاسد يرى أنه لا يمكن تحقيق مقصود الشريعة إلا من خلال هذا الأصل الفاسد.

ويعيب شخص ثالث على النصارى تغييبهم للعقل وتعطيلهم له ويسوق لهم شواهد من ذلك في معتقدات الخلاص والتثليث وغيرها فيلزمونه ويقولون: (**لديكم أيضاً في الإسلام مخالفة للعقل وسنذكر لك أمثلة**) فيذكر لهم بارتياح أن الإسلام (**يقدم العقل على النقل**) فلا وجه لإشكالكم، وقد ظن أنه قدَّم جواباً رائعاً لهذه الشبهة، وما درى أن أراد أن يصلح خدشاً فهدم قصراً! فتخلَّص بهذا الجواب من إحراجهم له لكنه أدخل على عقله وقلبه فيروساً خطيراً ما دخل عقل أحد إلا وعبث بيقينه.

ورابع: يخوض غمار الدفاع عن أحكام الإسلام في المرأة، فيبذل مشكوراً غاية جهده في البرهنة والعقلنة لتلك الأحكام لأنه يستشعر أن أي ضعف في الدفاع عن هذه الإيرادات المثارة سيكون سبباً للتشكيك في الإسلام ذاته، ثم يخرج من هذه الحوارات بآراء من مثل: مساواة المرأة للرجل في الشهادة وجواز توليها للولايات العامة مطلقاً وبما شاء من القواعد التي يشعر بحاجته لها لدفع الصائلين على الشريعة!

يزيد المشكلة تعقيداً أن الشخص في معمعة هذا الحوار لا يشعر بمثل هذه القواعد والمقدمات الفاسدة من أين دخلت عليه، فيحسب أنه تلقَّاها من مَعِين الفقه وما يدري أنه إنما غرفها من مستنقع آخر.

إذن ما هو الحل؟

هل نترك الدفاع عن قضايا الإسلام ودفع الشبهات؟

لا، أبداً، ليس الحل أن نترك الدفاع عن قضايا الإسلام ولا أن نَضعُف عنه أو نهوِّن من أي نشاطٍ فيه، فهذا باب من أبواب الجهاد في سبيل الله؛ وإنما المطلوب - تحديداً - أن يتحصن الشخص بالعلم الشرعي أولاً فلا يخوض غمار هذه السجالات من لم يكن عالماً بأحكام الشريعة، ثم أن لا يعتمد على نفسه في تقرير القواعد والأصول والأحكام، بل يجب أن يراجع كلام العلماء وتقريرات المتقدمين ويستشير أهل العلم المعاصرين؛ لأن المقصود ليس أي جواب عن الشبهة؛ بل لا بد أن يكون الجواب صحيحاً ومستقيماً، وإلا وقع الشخص في مشكلتين: تسرُّب الأفكار المنحرفة إليه، وعدم قدرته على الإقناع والبرهنة ما دام أنه قد وقف على أرضٍ زلقة؛ فأقوى عامل يقوي المحاور أن يكون مستقيماً على الحق لم يخلط معه شيئاً من الباطل لأنه: (**من المعلوم أن كل مبطل أنكر على خصمه شيئاً من الباطل قد شاركه في بعضه أو نظيره فإنه لا يتمكن من دحض حجته؛ لأن خصمه تسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه**)[1] ثبّت الله قلوبنا على دينه، ورزقنا اليقين، وصرف عنا مضلات الفتن ما ظهر منها وما بطن.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، ص٨٠.

الخصم الأكبر!

لطالما طرق أذني هذا المعنى، وكثيراً ما يعاد ترداده في مناسبات كثيرة، هذا المعنى يتلخص في العبارة التالية (**ضرورة تقديم خطاب عقلاني وبرهاني وعلمي لدعوة الناس إلى الإسلام، وأن سبب جفولهم عن الإسلام راجع إلى ضعف الخطاب الموجَّه لهم**).

ليس لي تحفُّظ كبير يمس صحة هذا المعنى، لكني كلما سمعتُ هذه العبارة قفز إلى ذهني المناظرات العلمية والإعجاز العلمي فأجد أن دورها في دعوة الناس إلى الإسلام، وأثرها على أعداد الداخلين في الإسلام أقل بكثير من دور الموعظة الحسنة أو التعامل اللطيف أو الخطاب العقلي الميسر، وهو ما يجعلني أشكُّ في حقيقة هذه الضرورة التي تكرَّر علينا في كل حين، ليس انتقاصاً أو شكاً بأهمية الحديث العقلاني والعلمي؛ وإنما أشعر أنه يتضخم أمام ناظرينا فيتشكل بأكبر من صورته الحقيقية.

عدتُ إلى (كتاب الله) وبدأت في قراءة المصحف من فاتحته لألتمس الطريق

الصحيح في التعامل مع هذا الأمر، ولم أكد أنهي بعض أجزاء القرآن حتى ذهلت من الحقيقة التي ظهرت لي بجلاء! لم تكن جديدة عليَّ ولا أظنها تخفى على أحد لكن ميزة النظر في القرآن أنه يرتب الأولويات في عقل المسلم ويعيد تشكيل نظرته إلى الأمور لتبدو في وضعها الصحيح.

بدت لي حقائق شرعية ناصعة البيان يجب أن تكون أمام ناظرينا في قضية الإيمان:

الحقيقة الأولى: أن الهداية إلى الإسلام نعمة ومنَّة من الله على أهل الإسلام: ﴿ كَذَلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء: ٩٤] يختار الله لها و ﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ [آل عمران: ٧٤]، وأمرها إلى الله فـ ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، فلن يدخل أحد في الإسلام إلا بعد أن يشرح الله صدره لذلك ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وهذا ما يجعل من ثناء أهل الإيمان قولهم: ﴿ وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ [الأعراف: ٤٣]، حتى من دخل في الإسلام فلن يستقيم على أحكام الشريعة إلا بفضلٍ من الله: ﴿ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ [النساء: ٨٣].

وهذه الحقيقة توصلنا إلى الحقيقة الثانية: أن الله يحول دون وصول بعض الناس إلى الإسلام فلا يتمكن من فهم الحقَّ ولا ينشرح صدره له: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾ [البقرة: ٧]، ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ﴿ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ [الكهف: ١٠١]، وجاء في ذلك التحذير

المخيف: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤].

فإذا لم يرد الله هداية إنسانٍ إلى الإسلام فلن يملك أحد له شيئاً ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ﴾ [النساء: ٨٨]، وقال نوح مخاطباً قومه ﴿وَلا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] لأن القاعدة الشرعية الراسخة في نفوس المسلمين جميعاً أنه: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [المائدة: ٤١]، فهم محجوبون عن الهداية، بل ويصرفهم الله عنها لِمَا علم من حالهم ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً﴾ [الأعراف: ١٤٦].

هاتان الحقيقتان تزيحان الستار عن ناظري المسلم بأن فهم الإسلام والاقتناع به لا يعني الدخول فيه، وأن من يرفض الدخول في الإسلام فليس لأنه لم يفهم الدليل ولم يقتنع به، فثمَّ أمر آخر فوق هذا كلِّه، هو إرادة الله ومشيئته؛ فالهداية ليست مرتبطة آلياً بالدليل العقلي، فإذا رفض شخص الإسلام بحثنا عن المزيد من الدلائل العقلية واجتهدنا في الإقناع تلو الإقناع، بل هي هداية وانشراح قبل ذلك وبعده، وهذا يضع (الدليل العقلي) في مكانه الصحيح فلا يطغى ويتضخَّم ليربك المفاهيم والأولويات الشرعية.

الحقيقة الثالثة: أن الدلائل العقلية ليست على الوجه الذي يريد الكفار؛ فإنهم يقترحون دلائل معينة فلا تحقق لهم ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ﴾ [هود: ١٢]، وطالبوا ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ

جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا ﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩١] فهذه دلائل طلبوها حتى يقتنعوا بالإسلام فلم تحصل لهم، وهو ما يعني أن الدلائل العقلية لا يجب أن تكون بحسب ما يريد الكافر.

الحقيقة الرابعة: أن الكفار يعتقدون أنهم على حق: ﴿ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٠]، ﴿ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٤]، ولديهم قدرة على المحاججة والمجادلة عن باطلهم: ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ﴾ [الأنعام: ١٢١]، ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [الكهف: ٥٦].

فبقاء الكافر معتقداً أنه على حق ويسير في طريق صحيح هذه سنَّة كونية أرادها الله ولا مبدِّل لما أراد؛ فالإنسان ليس بقادر على أن يقدم دليلاً عقلياً يكون قاطعاً لأي أحد ولكل مجادل ويكون حال منكره كحال من ينكر الأرض التي يمشي عليها، بل سنة الله أن يبقى أكثر الناس على ضلال: ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [يوسف: ١٠٣].

الحقيقة الخامسة: أن سبب ضلال كثيرٍ من الناس ليس لعدم فهمهم لدلائل الإيمان والتوحيد، بل لما في نفوسهم من أهواء وأدواء، وفي (القرآن) ذكر لكثير من هذه الأهواء:

المال: ﴿ وَلا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾، والتلبيس: ﴿ وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٤٢]، والإعراض: ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنكُمْ

وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: ٨٣]، والحسد: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: ١٠٩]، والتعصُّب للآباء: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [يونس: ٧٨]، وحب الدنيا: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢١٢] وغيرها كثير.

الحقيقة السادسة: قيام الدنيا على الابتلاء والتمحيص؛ فمن سنَّة الله أن يجري على أهل الإيمان الابتلاء والاختبار: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ﴾ [البقرة: ٢١٤]، وقد بيَّن الله حكمة هذه السنَّة الربانية: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩]، فقضية الإيمان ليست مسائل عقلية تُفهَم أو لا تُفهَم، بل تحتاج النفوس مع ذلك إلى اختبار وامتحان ليظهر الثبات والصبر وتقديم مراد الله، وهذه معانٍ شرعية عظيمة هي أسمى بكثير من مجرد فهم الدليل أو عدم فهمه؛ ولذلك يتكرر في القرآن وصف المؤمنين بالتزكية والثبات والإخبات والانقياد وهو ما يعني أن الإيمان ليس فهماً للدليل بل خضوع وانقياد وتسليم لله رب العالمين، وهو ما تأنف عنه كثير من النفوس ولا يكفي فهمها للدليل لتصل لهذه المنزلة.

ما الذي نخلص إليه بعد استحضار هذه الحقائق القرآنية؟

نخلص إلى أن موضوع الإيمان ليس قضية عقلية صرفة، تتوقف على مدى قدرتنا على تقديم خطاب عقلاني مذهل، وأن كثرة المعادين للإسلام وعلوَّ أصواتهم ليس ناتجاً بالضرورة عن ضعف الدليل العقلي الذي يسمعونه من

المسلمين، بل وراء ذلك أسباب عدة تفتح لذهن الداعية فضاءً واسعاً للتفكير في كيفية الدعوة إلى الإسلام؛ فلا يغلق ذهنه على صورة واحدة تتضخم في الذهن بسبب عوامل خارجية، وهذا قطعاً ليس تقليلاً من الدلائل العقلية أو تهويناً من قدرها، بل إن القرآن مليء بالبرهنة والاستدلال العقلي واستحثاث أهل العقول ونعي على أهل الشرك تعطيلهم لعقولهم.

إن حضور هذه الحقائق يفتح أمام ناظرينا النتائج التالية:

١ - أن الخصومة الحقيقية والمشكلة الأكبر التي تصدُّ الناس عن الإسلام ليست الدلائل العقلية بقدر ما هي (الأمراض) التي تسكن النفوس: من كِبْر وحسد وحبٍّ للمال والجاه أو التعصب لما عليه المجتمع والإرث أو الإعراض وحبِّ الدنيا، ولعل هذا يفسر أن أكثر الداخلين في الإسلام ينقادون إليه من دون حاجة لخطاب ذو مواصفات عالية في البرهنة والعقلانية.

٢ - أهمية العناية بالوسائل التي تعالج أمراض النفوس وأدواءها: فالوعظ والترغيب والترهيب والتذكير بالبعث والمصير له دور عظيم في دخول الناس في دين الله أفواجاً، وسيلفت نظرك حين تقرأ دلائل القرآن أن الخطاب الوعظي حاضر بقوَّة في مجادلة الكفَّار، فتأمل في الآيات التالية: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤]، وقوله - سبحانه -: ﴿وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]، وقوله: ﴿وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، بل إن من حكمة الله في إرسال الآيات: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، فهذا خطاب الله الذي خلق هذه الأنفس ويعلم ما تحتاج إليه، وهو معنى يغفل عنه كثيراً من

يغرق في العناية بالدلائل العقلية فيكون جُلُّ تفكيره وحديثه في محاولة الإبداع في استخراج الدلائل التي تقنع المخالف - وهو مطلوب حسن - لكنه يغفل عن أثر الوعظ في هداية الناس.

٣ - الاعتدال في تقرير وتقديم الدلائل العقلية: فدورها أن تبين الحق للشخص وليس أن تدخله في الإسلام، وحين لا ينشرح صدر الشخص للإسلام فإنه قادر على المجادلة وإثارة الملفات المختلفة إلى ما لا نهاية، وكثيراً ما تختفي الأهواء والأمراض والحظوظ الشخصية في قوالب الدلائل العقلية التي يقدِّمها المجادل، فتكون غلافاً لأهواء النفوس من حيث يشعر أو لا يشعر؛ ولهذا يكثر في خطاب القرآن تسمية حجج الكفار بالأهواء ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [البقرة: ١٤٥] بل كلُّ من يُعرِض عن اتباع الرسول فهو متبع لهواه: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [القصص: ٥٠]، وحين يكون بعض الناس بحاجة للدلائل العقلية المعقَّدة والمركَّبة والدقيقة فيجب أن يكون ذلك بحسب الحاجة لأن أكثر الناس في غنى عنها.

٤ - مراعاة النفوس التي يُعرَف من حالها الصدق والبذل وحبُّ الخير للناس أو الضَّعَفَة من الناس؛ فمثل هؤلاء أقرب لأن تكون نفوسهم مهيَّأة لقبول الحق: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣]؛ لأن سوء بعض الناس يكون سبباً لأن يحرمه الله من الهداية فكما قال - تعالى -: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، حتى لو جاءتهم الدلائل العقلية الواضحة البينة فإنهم لا يستفيدون ولا ينتفعون، بل قد يزيدهم سماع الحق ضلالاً وفساداً كما قال - تعالى -: ﴿وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ

طُغْيَانًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: ٦٠]، وقال - سبحانه -: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ نُفُورًا ﴾ [الإسراء: ٤١]، بل حتى لو أتاهم الدليل عياناً بياناً وتحقَّق لهم حسب ما يريدون فلن ينتفعوا به: ﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴾ [الحجر: ١٤ - ١٥].

السلفية... منهج، أم جماعة؟

تشهد الساحة الإعلامية هذه الأيام هجوماً عنيفاً ومتلاحقاً ضدَّ السلفية في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، في ظاهرة ملفتة أثارت انتباه المتابعين عن بدء حلول موسم الهجوم على السلفية، وفي الحقيقة أن الهجوم على السلفية متواصل أبداً لا يتوقف صريره، يشتعل في أوقات ويخفت لهبه في أُخَر، فليس ثَمَّ موسم للطعن في السلفية لأنه غذاء يومي لكثير من الحانقين والخائفين من الخِيار الإسلامي.

هل السلفية منهج، أم جماعة وحزب معيَّن؟

أكثر المشاركين في إشعال الحرائق ضد السلفية لا يميزون بين الأمرين؛ لأن لديهم خصومة عميقة مع المنهج الإسلامي عموماً، ومن ثَمَّ فلا أثر لهذا التمييز لديهم لأن النقد متجه بشكل أساسي إلى المنهج الإسلامي.

السلفية هي منهجٌ في طريق السير على هدي الإسلام؛ فحين تتفاوت الأفهام في تفسير الإسلام ومعرفة أحكامه وتحديد المنهجية الصحيحة فيه تأتي السلفية

معتمدة على منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم؛ فهم خير هذه الأمة، وأزكاها ديناً، وأعلاها مقاماً، وأعمقها فهماً، وأعلمها بما كان عليه النبي ﷺ، فمن اجتهد في سلوك طريقهم فهو سلفي أيّاً ما كانت الجماعة التي ينتمي إليها.

يرتكز قِوام السلفية: على احترام هذا الجيل الإسلامي الفريد والاقتداء به، وتربية النفس والأجيال على تقديرهم وبيان فضلهم، ليس تنزيهاً لهم عن الخطأ بل استهداء بفهمهم وسيرٌ على خطاهم.

تسير السلفية: على خطا هؤلاء الأسلاف في ما اجمعوا عليه، وعلى اتباع منهجيتهم في التلقي ومصادر الاستدلال وكيفيته وفي مسالك التعبد والأخلاق؛ فهم أَوْلى الناس بالحق فلن يخرج الحق عن قولهم إن أجمعوا، ولا عن أقوالهم إن اختلفوا.

تعظِّم السلفية من شأن النص الشرعي - كتاباً وسنة صحيحة - وتجعله هو الأصل الذي تعتمده وتستهدي به، لا ترد أي نص صحيح لذوق أو هوى أو معقول أو مصلحة ولا تضع أمامه عراقيل القيود والشروط، بل تنقاد إليه وتسلم له حين يتبين أنه مراد الله ومراد رسوله ﷺ؛ فالنص هادٍ ودليل تتبعه النفوس، وليس تابعاً ومنقاداً يسير خلف ما تريد النفوس والقراءات المختلفة منه.

تؤمن السلفية: بشمولية الإسلام في العبادات والأخلاق والمعاملات وشوؤن الحياة كلها، شمولاً يضم الفرد والمجتمع، الحاكم والمحكوم والحكم، الدنيا والآخرة، المصالح العاجلة والآجلة، رؤية متكاملة لما يسعد المسلم في دينه ودنياه.

تشهر السلفية بوضوح تام ضرورة إخلاص العبادة لله - تعالى - وأولوية تطهير النفوس من الخرافات والمعتقدات الفاسدة والبدع المحدَثة التي تخالف ما كان عليه الصحابة وتابعوهم.

هذه هي الأصول العامة للسلفية، فهي منهج ورؤية مَنِ التزم بها ودعا إليها واجتهد في تحقيقها فهو سلفي أيّاً ما كان، وعلى أي جماعة سياسية سلك، ومن خالف أصولها خرج عن السلفية.

إذن: ما معنى أن تكون السلفية منهجاً لا جماعة؟

١ - أنه ليس ثَمَّ ناطق أو ممثل للسلفية يعبِّر عن رأيها ومنهجها؛ بحيث يكون من خالفه فهو مخالف للسلفية ومن وافقه فهو موافق للسلفية، لا يوجد شخص ولا جماعة ولا حزب كذلك؛ فهي منهجية استدلال تحاكم الأفراد والجماعات ولا تحاكَم هي إلى أحد؛ فليس ثَمَّ جماعة تمثل السلفية وإنما يوجد أفراد وجماعات ينتسبون إلى السلفية ويسعون لتحقيق منهج السلف. فلا يمكن اختزال السلفية في جماعة محددة ولا في قضايا معيَّنة، وهذا ما يفسر لك التباين الشديد بين الجماعات المنتسبة إلى السلفية في كثير من الوقائع؛ حتى إنك لتجد التعامل مع الأنظمة السياسية المعاصرة يختلف من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال في رؤية بعض الجماعات التي تنتسب إلى السلفية، فهذا التنافر التام والاختلاف الجذري يثبت أن السلفية ليست جماعة محددة؛ وإنما منهج ورؤية قد يحسن المسلم تطبيقها وقد يسيء فهمها فيقع في الخطأ والانحراف.

٢ - أن مجرد الانتساب إلى السلفية لا يكفي لأن يكون الشخص سلفياً، وكون الشخص لا يتسمى بالسلفية لا يخرجه ذلك عن السلفية؛ لأنها ليست

جماعة تقتصر على أفرادها المنتسبين إليها، ويكتفي الشخص بمجرد الانتساب إليها، بل هي منهج ورؤية تقوم على اقتناع بضرورة معرفة وتطبيق منهج الصحابة ومن جاء بعدهم من التابعين لهم باحسان.

٣- أن وقوع بعض المنتسبين إلى السلفية في بعض الأخطاء لا يجوز أن ينسب إلى السلفية، وإنما تنسب الأقوال والأفعال إلى قائلها أو إلى الجماعة التي تقررها، وحينئذٍ فالنقد الإعلامي الذي يوجَّه إلى السلفية بشكل عام هو نقد مأزوم غير موضوعي؛ لأن الناقد يقصد شخصاً معيَّناً أو فئة محددة ويتكلم بخطاب عام، ثم يكرر في كل مرة اعتذاره بأنه لا يقصد الجميع وإنما يقصد البعض، وسبب الخلط نشأ لديه من عدم تمييزه من كون السلفية منهجاً لا جماعة.

٤ - أن السلفية لا تعني الاتفاق على المسائل الفقهية الخلافية أو المواقف السياسية المبنية على تقدير المصالح والمفاسد، فاتفاقهم على الأصل الكلي والمنهج العام لا يؤدي بالضرورة إلى اتفاقهم في الفروع والتفاصيل، وقد كان السلف الصالح يختلفون كثيراً في المسائل الفقهية وفي تقديرهم للمصالح والمفاسد، ولم يكن هذا سبباً للطعن في أحد منهم ما دام أنه مستمسك بالأصول والمنهج الكلي، بل هذا دليل على ثراء المنهج السلفي وتنوعه.

٥ - أن الأخطاء التي يقع فيها الشخص لا تخرجه عن السلفية ما دام أنه ملتزم بها ومستمسك بأصولها ومجتهد في تطبيقها ومراعاتها في الواقع، اللهم إلا أن يخالف أصلاً كلياً من أصول السُّنة أو تكثر مخالفته وتطَّرد في عدد من القضايا الجزئية بما يصل حد الانحراف في الأصل الكلي[1]، مع أهمية التأكيد على أن هذا حكم على الوصف

(١) انظر: الاعتصام للإمام الشاطبي: ٣/ ١٤٠.

لا العين؛ إذ في الحكم على أعيان الأشخاص من الضوابط ما يقتضي شديد التورع والاحتياط فيه.

٦ - وكون السلفية منهجاً لا جماعة يعني بداهة أن المنتسبين للسلفية هم قِطاع واسع جداً من العالم العربي والإسلامي، بل هم الأصل في عموم المسلمين؛ فالأصل في المسلم أن يتبع الدليل ويسير خلفه بمنهجية فهم الصحابة، ومن شذ عنه فهو المخالف؛ فالسلفية هي القاعدة والأصل وليس الاستثناء؛ فمحاولة تقزيمها في جماعة محددة أو اختزالها في قضايا معينة هو جهل من بعض الناس أو أسلوب ماكر من بعض المنحرفين لمآرب لا تخفى.

٧ - وكون السلفية منهجاً لا جماعة لا يعني أن كل الاجتهادات والتفسيرات مقبولة ومعتبَرة في المنهج السلفي؛ فالسلفية منهج له أصوله وثَمَّ مساحة واسعة للاجتهاد في محيطه، فسعة منهجه وثراء مقولاته لا تؤدي إلى النسبية المطلقة وغياب الحدود الفاصلة التي تكشف الاجتهادات المقبولة داخل المنهج السلفي والاجتهادات المخالفة له.

٨ - أن النقد الموجه للسلفية يجب أن يفرَّق فيه بين النقد الموجه للمنهج السلفي والنقد الموجه للجماعات والأفراد المنتسبين للسلفية؛ فالثاني نقد مقبول ومعتبَر شريطة أن يكون عادلاً وأن يكون النقد لأفعال السلفيين لا إلى ذات السلفية، والسلفيون هم أَوْلى الناس بضرورة الوعي بأهمية الاستفادة من نصح الناس ونقدهم وتقويمهم حتى ولو بدر ممن يحمل مواقف عدائية أو بطريقة خاطئة فيستفاد من نقده ولن يضرهم قصده.

وهل سيتوقف الهجوم على السلفية حين تتميز (منهجاً) لا (جماعة)؟

بالتأكيد لا.

فإن اعتماد المنهج السلفي على (النص الشرعي) محوراً مركزياً للانطلاق، وارتباطه بـ (السلف الصالح) في فهم هذا النص وتفسيره، يجعله المنهج الصحيح لفهم الإسلام وتطبيقه، وهو ما يجعل النفوس تهفو وتنجذب إليه؛ فالنفوس المسلمة متعطشة إلى الرجوع إلى هويتها ودينها وقيمها بفهمه الصحيح، فأكثرية الناس تبحث عما يريده الله وتسأل عن المنهج والمسلك الذي ينجيها في الآخرة، وليسوا مهمومين بمنهجية (التكيف مع الواقع) و (تبرئة الإسلام من الشبهات) ومحاولة إقناع المسلمين (بصلاحية دينهم لكل زمان ومكان)، فأكثرية المسلمين ليسوا بحاجة إليها كثيراً، وما هي إلا زيادة بصيرة ونور، وهذا (الوضوح) و (العمق) هو ما يجعل (المنهج السلفي) مخيفاً ومرعباً لكثير من المنحرفين والزائغين الذين لن تتوقف مراجل الحَنَق في قلوبهم عن الغليان.

المنهج السلفي يربي في أتباعه خصائص الشموخ والعزة بالإسلام رسالة وحضارة، فشتان بين من (**يقرأ النص ليعرف مراده ليسير على هديه**) كما هي خاصية المنهج السلفي، وبين من يبحث عن (**تحقيق مراده من خلال النص**) كما هي خاصية كثير من المناهج العلمانية والتلفيقية.

وشتان بين من (**يبحث في النص وهو يعتقد أن ثَمَّ معنى شرعياً محدداً يريده الله**) وبين من يرى (**أن الحقائق نسبية وأنه لا وجود لمن يمتلك الحقيقة المطلقة**) كما هي حالة التيه التي تعبث بكثير من أهل هذا العصر.

وشتان بين من يضع (**منهجاً محدداً وأصولاً واضحة في التعامل مع النص**) وبين (**يتقلب بين المناهج والأفكار بحسب كل واقعة**).

وشتان بين من (**يتخذ الصحابة والتابعين دليلاً بين يديه**) وبين من (**يسير خلف فلاسفة وضلال الشرق والغرب**).

إنه منهج يتسم بالوضوح والاطراد، والتناسق والتماسك، وهو ما يجعل أثره عميقاً في نفوس المستمسكين به، ودوره فاعلاً في التأثير على المخالفين، وهو أيضاً أقدر المناهج على الدفاع عن أحكام الإسلام لأنه لا يسلِّم للمخالف بباطل يتوصلون من خلاله للطعن في الإسلام.

إن بعض المنحرفين يوجِّه سهامه إلى السلفية فينتقدها على أمور هي من صميم الإسلام، فهو ينتقد في الظاهر الجماعات السلفية لكنه في الحقيقة يطعن في ذات الإسلام، كمن ينتقدهم في أصل (الحجاب) أو (التوحيد) أو (الحكم الإسلامي) فهو في الحقيقة يطعن في الإسلام نفسه وإن زعم أنه يقصد الجماعات السلفية؛ فمن الخلل ونقص الحكمة أن يتعامل بعض الناس مع ظاهرة النقد هذه وكأنها موجَّهة إلى جماعة محددة، فمن المهم أن يستوعب الشخص الأسباب التي تدعو للنقد وحقيقة النقد حتى يدرك من خلالها، هل هو نقد لـ (**جماعة**) أم طعن في (**منهج ورسالة**)؟

بين الأصل والاستثناء

تأمَّلوا معي - إخوتي وأخواتي - في النماذج التالية، وهي نماذج شائعة في أوساطنا الثقافية:

١ - إذا دخلت الزوجة في الإسلام، وما يزال زوجها باقٍ على كفره، فلا يجب عليها مفارقته لأن المحرَّم هو ابتداء النكاح مع الكافر وليس استمراره، والقول بخلافه سيؤدي إلى ترك المرأة للإسلام.

٢ - حرية الرأي مكفولة في النظام السياسي فمن حق أي أحد أن يعبِّر عن أي رأي، مهما كان ما دام أنه لم يعتدِ فيه على أحد لأننا لا نستطيع أن نمنع الآراء، ولو أردنا المنع فالخاسر هم الإسلاميون.

٣ - الحجاب ليس واجباً على المرأة لأنَّه يسبب لها عدداً من المضايقات والاعتداءات المختلفة.

ستلاحظون معي وجود فجوة منهجية ظاهرة في سياقات هذه النماذج.

هي أن الشخص يخلط بين الحكم الشرعي في حال (**الاختيار والسعة والقدرة**) والحكم الشرعي في حال (**الضرورة والحرج أو عدم الاستطاعة**) فيتحدث عن الحكم الشرعي في حال الاختيار، ويستدل لذلك بأحوال الضرورة، فيتعامل معها على أنها درجة واحدة، بينما هما في الحقيقة درجتان متباينتان ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾ [**الأنعام**: ١٩٩].

إنها ظاهرة الخلط بين (**الأصل**) و (**الاستثناء**)، تتشابك معها القضايا في ذهن المتحدث فيُدخِل في أحكام الشريعة أموراً ويبرهن عليها ويكون دليله على ذلك النظر في حالات الضرورة. والمنهجية الصحيحة أن يقرر أولاً الحكم الشرعي الأصلي الذي يريده الله ويريده النبي ﷺ ثم يتحدث بعدها عما يطرأ في الواقع من حالات ضرورة أو حاجة معيَّنة تعطي نوعاً من الاستثناء للحكم، لا أن تتداخل فلا يعلم القارئ هل هو أمام حكم (استثنائي خاص) أم حكم (شرعي دائم)؟

فحين يتكلم الشخص أو يؤلف عن (الحريات في الدولة الإسلامية) فيجب عليه أولاً أن يوضح حدود الحريات في الشريعة بحسب دلائل الشريعة وأحكامها، ثم يقرر كيفية تطبيق ذلك في الواقع لا أن يكون الواقع هو الذي يفرض عليه الحكم، ويكون دوره بعدها هو في تتبع الشواهد والنصوص المساندة.

هل معنى هذا أن لا يكون للواقع أي تأثير على الحكم؟

لا . . . قطعاً، فحين يجد الباحث أن هذا القول لا يمكن تطبيقه في الواقع فيجب الاجتهاد وبذل الوسع في اختيار الموقف المناسب، فيكون ثَمَّ درجتان في

النظر، نظر في الحكم الشرعي ابتداءً، ونظر في حالات استثنائية طارئة للحكم.

إن حال من يخلط بينهما كحال من يُسأل عن حكم السجود للأصنام؟ فيقول: جائز؛ لأن عدم سجودك سيؤدي بك إلى الهلاك! أو يقول عن شرب الخمر: إنه مباح؛ لأن من لم يتداوَ به فسيموت! أو يكتب: إن سرقة الماء جائزة لئلا تموت عطشاً! فعلى منوال هذه الأمثلة الظريفة تتضح إشكالية دمج الأصل والاستثناء في حالة واحدة.

وأكثر ما تكون هذه الظاهرة حضوراً في موضوعات (النظام السياسي)؛ حيث يقف بصرك متحيراً أمام بعض التقريرات الفقهية، فلا تدري هل الحكم فيها متعلق ببيان الحكم الشرعي ابتداءً أم هو حالة ضرورة؟ لأن الباحث يبدأ فيها بذكر الحكم، ثم يسوق الدلائل والبراهين المتعلقة بالضرورات!

ومن الأمثلة الواضحة هنا: أن من ينظر في فلسفة الحريات في الإسلام فسيجد أن حرية نشر الكفر والضلال لا يمكن أن تكون مكفولة في النظام السياسي، وهو قول خارج عن التفكير الفقهي بتاتاً؛ بل قد قال شيخ الإسلام ابن تيمية فيه: **(وإظهار الطعن في الدين لا يجوز للإمام أن يعاهدهم مع وجوده منهم، أعني مع كونهم ممكنين من فعله إذا أرادوا. وهذا مما أجمع المسلمون عليه، ولهذا بعضهم يعاقِبون على فعله بالتعزير. وأكثرهم يعاقِبون عليه بالقتل، وهو مما لا يشك فيه مسلم، ومن شك فيه فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)**[1].

فالقول بترك أهل الذمة يطعنون في الدين يعتبر ردَّة عن الإسلام في نظر شيخ الإسلام ابن تيمية، وما علم - رحمه الله - أن هذا القول سيصبح في

---

(١) الصارم المسلول، ص ٢٢٠.

زماننا رأياً فقهياً يُستَدَل له بنصوص الكتاب والسنة، والحجة الثابتة هي عدم الاستطاعة[1].

ما المشكلة في هذا؟

هب أنهم خلطوا بين (الأصل) و (الضرورة) في بيان الأحكام الشرعية فكان ماذا؟

في هذا إشكالات عدة:

الأول: تحريف المفاهيم الشرعية؛ فالضرورة حالة استثنائية في واقعة معينة وليست هي الحكم الشرعي ابتداء، وحين يخلط الشخص بينهما فإنه يمارس تحريفاً للشريعة فيقرر من الشريعة ما ليس منها، ويتقوَّل على الله بلا علم ويُخشَى عليه من الدخول في قوله - تعالى -: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

الثاني: تغيير مسار الإصلاح، فبدلاً من قيام المصلح الإسلامي بمهمة تحريك الناس ودفعهم نحو سيادة الشريعة التي يصلح بها شأن دينهم ودنياهم، ينقلب الحال ليكون الدور قائماً على محاولة تخريج الشريعة وإدراجها ضمن الواقع المتاح، فيكون الحاكم في قضايانا هو (الممكن والمتاح) وليس (مرجعية الشريعة).

فحين تسود مفاهيم (الضرورة) و (الاستثناء) حتى تكون لدى الناس هي

(١) ذهب جمع من المعاصرين إلى أن الحرية في النظام السياسي الإسلامي تتسع لكافة الآراء مهما كانت مصادمة للشريعة أو قادحة فيها، انظر - على سبيل المثال -: الحريات العامة في الدولة الإسلامية للدكتور راشد الغنوشي: ١/ ٧٨.

المفاهيم الشرعية الثابتة ويبحث لها عما يجعلها هي الأصل؛ فإن هذه عملية انقلاب كاملة للمنهج الإسلامي.

الثالث: مخالفة فقه الضرورات، القائم على التأكد أولاً من وجود الضرورة والاستثناء، وبعدها يكون حالها على منهجية (الضرورات تقدَّر بقدرها)، فتكون خاصة في المكان أو الزمان المعينين، ومن ثَمَّ فلن تعمم على جميع المجتمعات، ولن تبقى دائماً، بل لا بد من إصلاح الوضع لإزالة هذا الحكم الاستثنائي.

الرابع: إضافة مفاهيم ومعانٍ جديدة إلى الشريعة؛ لأن الشخص يعامل الضرورات كالأحكام الثابتة فيدرج مفاهيم الضرورة لتكون جزءاً من أحكام الشريعة ومقاصدها، فيُدخِل في نسيج الفقه الإسلامي أحكاماً لم تكن معروفة من قبل؛ لأنها روعيت في حالة الضرورة حتى أصبحت أصلاً، ومن آثار هذا أن أصبح بعض المفكرين الإسلاميين حين يفسر بعض الآيات القرآنية يعرض معناها على قولين، قول كافة المتقدمين في مقابل قول بعض المعاصرين! فأصبح ثَمَّ تغيُّر وتحوُّل في المفاهيم الشرعية، حتى أصبحت الشريعة مفرَّغة من أي إلزام أو منع أو إكراه لا ترضى عنه الحريات المعاصرة، ولو رجعت بالقراءة قليلاً (قرناً أو قرنين) فإنك ستلحظ أن مثل هذه التفسيرات معدومة تماماً في أي مواقع فقهية سابقة؛ لأنها باختصار مفاهيم دخلت من بوابة الضرورة فصارت جزءاً من نسيج الفقه الإسلامي.

هل هذا يعني أن يتمسك الشخص بالأصل دائماً ولا يلتفت للمتغيرات المعاصرة؟

كلا، فالمتغيرات الهائلة والنوازل المتلاحقة تتطلب اجتهاداً وبحثاً ودراسة

متتابعة، تراعي الأحوال وتضع لكل حالة حكمها المناسب، وإذا كان من يخلط بين الأصل والاستثناء مخطئاً لكونه سحب أحكام الضرورة حتى صارت هي الأصل، فإن من يترك واجب الاجتهاد في الوقائع المتجددة مخطئ أيضاً لأنه لم يحكم في القضية بحكمها الشرعي الصحيح.

إن الأحكام الشرعية أمانة في عنق كل من ينطق بها، والهم الأول الذي يجب أن يكون نصب عينيه هو في الوصول إلى الأحكام الشرعية التي يريدها الله، وأن يجتهد غاية الاجتهاد في تحديد حكم الشريعة ليعرف كيف يجيب اللهَ عنها يوم يلقاه، وكل صعوبات الواقع وإحباطاته وإحراجات المخالفين وضغوط القوى المختلفة وكافة هذه الإشكالات لا يجوز أن تكون سبباً للتهاون أو التخفف من المعايير العلمية والمنهجية لتحرير الأحكام الشرعية؛ فالواجب بيان الحكم الشرعي تحديداً، وأما مجريات الواقع وتوقعاته فهي بيد الله يقلِّبها كيف يشاء.

بين صورتيـــــن

صورتان مختلفتان تكشفان عن حالة تـثير الدهشة:

الصورة الأولى: يظهر فيها (سعيد بن المسيب والشعبي وسفيان والأوزاعي وأحمد ومالك والشافعي وأبو حنيفة وبقية أئمة الإسلام الكبار)، يخافون من الشبهات ويحذِّرون منها ويخشون من آثارها في مشهد عريض أثمر تراثاً ضخماً من الأقوال والمواقف، تتفاوت في ما بينها لكنها تتفق على أصل (التحذير من الشبهات والابتعاد عنها).

الصورة الثانية: يتحرك فيها كثير من المعاصرين، يتواصون فيها على البحث والاستغراق في الكتب والبرامج والحوارات المتخصصة في إثارة الشبهات وتحريك المسلَّمات، يشعرون بقدر من الارتياح على حالة التميُّز والانفتاح على الثقافات والرؤى المختلفة، لا يحفظ كثير منهم القرآن ولم يطَّلع جيداً على نصوص السنَّة، وثقافتهم - في الجملة - محدودة في علوم الشريعة، ولعل ما لديهم في عدد من الأبواب الشرعية قد غرف من الأوعية المتخصصة في جمع الشبهات.

فيا لها من مفارقة: (**الإمام المتبحر في أصول الشريعة وفروعها**) يخاف من الشبهات ويحذر منها و(**الشاب محدود الإطلاع على علوم الشريعة**) يقدم على الشبهات ويغرف منها ولا يفهم سبب التخوُّف من مثلها خاصَّة مع قدرته على التمييز واختيار الأصلح.

لا أظن أننا بحاجة للمفاضلة بين الصورتين؛ إنما الذي نريد أن نتمعَّن فيه ونكثر التأمل وإدارة الفكر حوله، هو: **لماذا كان السلف يتحاشون من الشبهات؟ ما سر هذا الحذر والخشية والفرار من الشبهات و أهلها ومواردها؟**

إن أدنى قراءة لأي كتاب موسوعي يجمع آثار السلف يكشف لنا عن جملة من الأسباب التي كانت وراء هذا الموقف الشرعي من أولئك الأئمة، وهو يدل على أن خوفهم هذا كان قائماً على وعي وفقه وعمق، فهو ترك واعٍ وليس مجرد تركٍ محض.

إن أول سبب يجب أن ننفيه هنا أن تكون خشية السلف من الشبهات بسبب (**ضعفهم عن مواجهتها**) أو (**عدم قدرتهم على تفكيك إشكالياتها**) أو (**كونها جديدة عليهم وعلى معارفهم فلم يتمكنوا منها**) أو أنه (**راجع لطبيعة عصرهم وما توفَّر لديهم من معطيات محدودة**)؛ فكلُّ هذا هراء وتخريف لا يستقرُّ في عقل مَن سَبَر حال القوم أو اطلع على آثارهم، فإن الأئمة لما رأوا المصلحة في دخول معترك الشبهات ظهرت عبقرياتهم وقدراتهم البارعة في فهم الشبهة وتفكيكها وقلب طاولة الحجج على أصحابها، وانظر إن شئت لانتفاض الإمام الدارمي على الجهمية في (نقض عثمان بن سعيد) و (الرد على الجهمية) أو في الدلائل المهيبة في رد الإمام أحمد على الجهمية والزنادقة أو طالع محمد بن نصر المروزي

في تعظيم قدر الصلاة أو غيرها كثير.

إذن، لماذا كانوا يخافون من الشبهات ويحذرون منها ويشددون الموقف من أصحابها؟

أولاً: لتعظيمهم لكلام الله وكلام رسوله ﷺ، فكانوا ينفرون وتشمئز نفوسهم من أي كلام أو رأي يتقدَّم بين يدي الله ورسوله ﷺ؛ فكأنهم يسمعون الله - جل جلاله - يقول لهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]، فهذا إمام دار الهجرة يحدِّث عن النبي ﷺ فيعترض شخص فيقول: أرأيت لو كان كذا؟ فيقرأ عليه الإمام قوله - تعالى -: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] ثم قال: (**أفكلما جاء رجل أجدل من الآخر رُدَّ ما أنزل جبريل على محمد ﷺ؟**)(١).

وحين يستمتع بعض الناس لسماع بعض الشبهات أو تتبع مجالس أصحابها فإنَّ الفضيل بن عياض لا يراها إلا خوضاً في آيات الله فيقول: (**لا تجادلوا أهل الخصومات فإنهم يخوضون في آيات الله**)(٢). ولعله كان يستشعر فَرَقاً قول الله - تعالى -: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: ٦٨].

ثانياً: لرسوخ يقينهم وقطعهم بأنهم على الحق والصراط المستقيم باتباعهم لمنهج الكتاب والسنة الذي أخذوه عن علمائهم عن صحابة النبي ﷺ؛ فالطريق واضح أمامهم، فلن يضلَّ الصحابة وجمهور التابعين والأسلاف من بعدهم في قضايا الإيمان والاعتقاد ثم يعثر عليه مغمور قد جاء بعدهم بقرون.

فهذا الإمام الحسن البصري يأتيه رجل فقال: أريد أن أخاصمك، فقال:

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي: ١/ ١٦٨.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٤٦.

(إليك عني فإني قد عزمت ديني وإنما يخاصمك الشاك في دينه)[1] .

إنه تفسير عميق لحقيقة كثير من المبتلين بالشبهات؛ فضعف يقينهم بأصولهم وثوابتهم هو الذي دفعهم للبحث يمنة ويسرة عن الأجوبة التي تمسك اليقين في قلوبهم، فكانوا مندفعين للاطلاع على الأفكار والرؤى الأخرى لعل الإنسان يجد فيها ما هو خير مما لديه، ويبقى الإنسان بهذا في حال شكٍّ دائم وحَيرة مستمرَّة؛ فكلُّ شيء قابل لأن يوجد ما هو خير منه، وهذا ما يجعل ثَمَّ ترابطاً وثيقاً بين (**تتبُّع الخصومات**) وبين (**التحول والانقلاب**) وهو ما نبَّه عليه السلف قديماً، قال عمر بن عبد العزيز: **من جعل دينه عرضة للخصومات أكثر التحول**[2].

وقال عمرو بن قيس: **قلت للحكم بن عتيبة: ما اضطر الناس إلى هذه الأهواء أن يدخلوا فيها؟ قال: الخصومات**[3].

ثالثاً: لأنهم كانوا مدركين لحقيقة الشبهات؛ فهي ليست مجرد معلومات يطلع عليها الإنسان ثم يقبلها إن شاء ويتركها إن شاء، بل قد تَعْلَق بقلب الإنسان وهو كاره لها فتؤدي إلى هلاكه؛ **فعن مجاهد قيل لابن عمر: إن نجدة يقول كذا وكذا فجعل لا يسمع منه كراهية أن يقع في قلبه منه شيء**[4].

ودخل رجلان على محمد بن سيرين من أهل الأهواء فقالا يا أبا بكر نحدثك بحديث؟ فقال لا. قالا: فنقرأ عليك آية من كتاب الله؟ قال: تقومان عني أو قمت؟

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٤٤ .
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٤٤ .
(٣) المصدر السابق: ١/ ١٤٥ .
(٤) المصدر السابق: ١/ ١٣٨ .

فخرجا فقال بعضهم: ما كان عليك أن يقرأ آية؟ فقال: إني كرهت أن يقرأ آية فيحرفانها فيقع ذلك في قلبي[١].

وقال عبد الرزاق: **إن القلب ضعيف وإن الدين ليس لمن غلب**[٢].

وأدخل ابن طاووس أصبعيه في أذنيه لما سمع أحدهم، وقال لابنه: ادخل أصبعيك في أذنيك واشدد لا تسمع من كلامه شيئاً قال معمر: يعني إن القلب ضعيف[٣].

فموضوع الشبهات ليس معادلة رياضية قائمة على القدرة على نقضها أو الانهزام أمامها، بل لها تعلُّق وثيق بما في قلب المسلم من خضوع وتعظيم وانقياد للشرع؛ لأجل ذلك جاء الامتنان بالهداية كثيراً في القرآن: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ [النور: ٢١].

واستشعار هذا المعنى يجعل المسلم يلتجئ إلى الله أن يعصمه ويحفظه ويثبت قلبه، ولا يتعامل مع الشبهات على اعتبارها معلومات يستطيع الإجابة عنها، وانظر إلى جانب مشرق في هذا الفقه عند محمد بن النضر الحارثي حين يقول: **(من أصغى سمعه إلى صاحب بدعة وهو يعلم أنه صاحب بدعة نزعت منه العصمة ووُكِل إلى نفسه)**[٤].

ومن فقههم هنا: أن الشبهة إذا دخلت القلب فإن المبتلى بها لا يرجع عنها،

(١) المصدر السابق: ١/ ١٥١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٥٢.
(٣) المصدر السابق: ١/ ١٥٢.
(٤) المصدر السابق: ١/ ١٥٣.

لأنه يراها هي الحق والصراط المستقيم، فيستمر فيها، ولأجل هذا قال سفيان: **البدعة لا يتاب منها**[1].

وكيف يتوب منها وهو لا يقبل فيها نصحاً ولا وعظاً ولا إنكاراً، بل يستنكر ويستغرب ممن ينكر عليه.

رابعاً: لأنهم كانوا ينصحون ويريدون الخير لهذه الأمة ويكرهون لها كلَّ ما يضرُّها في دينها ودنياها، ويعلمون أن أكثر الناس لا يستطيعون التمييز بين الشبهات فمن الأمانة والمسؤولية عليهم لأنهم حملة هذه الشريعة أن يحذروا وينصحوا قال قتادة: **إن الرجل إذا ابتدع بدعة ينبغي لها أن تذكر حتى تحذر**[2].

خاصة أن أصحاب الاهواء يستدلون كثيراً بالقرآن و «**القرآن مهيب جداً، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً، وصار مظنة للاتباع على تأويل ذلك المجادل**»[3] فكان من نصحهم أن حذروا من جدال المنافق بالقرآن كما ورد عن عددٍ من صحابة النبي ﷺ.

خامساً: لأنهم كانوا أهل جِدٍّ في الحياة، يبحثون عن العمل والطاعة والعبادة وما فيه نفع في الدين والدنيا، وأما الكلام في ما لا ثمرة له فكان مذموماً ممقوتاً، قال جعفر بن محمد: **إياكم والخصومات في الدين فإنها تشغل القلب وتورث النفاق**[4].

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٤٩.

(٢) المصدر السابق: ١/ ١٥٤.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٢٨٣.

(٤) انظر: شرح أصول اعتقاد اهل السنة والجماعة للالكائي: ١/ ١٤٥.

وقال مالك : **الكلام في الدين أكرهه كله ولا أحب الكلام إلا ما تحته عمل**[1] .

هذا تلمُّس لمحاولة استخراج بعض ما في هذا الموقف من فقه وحكمة، وإن كنتُ أعترف أنني ما زلت بعيداً عن الغوص في أغوار هذا الفقه العميق .

طبعاً، لا يمكن أن ينتهي هذا الكلام إلا ويأتيه الاعتراض المشهور : **(هذه دعوة إلى الانغلاق، فيحرم الإنسان نفسه من الانفتاح على المعارف والاستفادة من الثورة المعلوماتية الهائلة، كما أن صورة الانغلاق غير ممكنة في مثل هذا العصر)** .

كلا، فبإمكان المسلم أن ينفتح ويستفيد من المجالات المتعددة في الاقتصاد والسياسة والإدارة والتربية والثقافة والإبداع والقانون والتاريخ والأدب وكافة العلوم التجريبية. . . إلخ، ولا حاجة لأن ينفتح فيفتح قلبه لتيار الشبهات ليفسده ويظلمه، كما أن حالة الانفتاح لا تؤدي ضرورة إلى كسر خاصية الشموخ والاعتزاز بالأصول والثوابت لدى الشاب المسلم .

---

(١) المصدر السابق : ١/ ١٦٨ .

أسلمة العلمانية

ساعدني - أيها القارئ الكريم - لتخطِّي التفاصيل الكثيرة التي تثيرها مفردة (الأسلمة)، وأمتع بصرك معي بالمعنى الجميل الذي يبهر الناظرين في جمالية هذه الأسلمة، ما أروع انجذاب النفوس إلى دينها وحرصها الشديد على انسجام حياتها مع ما يريده الله منها، حضوره العميق يجعل أي سلوك أو منتج مخالف للدين سبباً لإثارة الوخز والتأنيب الذي يشتعل في الضمائر فلا يتوقف إلا بإصلاح هذا السلوك، وهو ما أحيا أي مشاريع تسعى للأسلمة مهما كان اختلافنا في تقويمها.

لم تقف ظاهرة الأسلمة على البحث في مشروعية بعض المنتجات والمتغيرات المعاصرة، بل شملت حتى الأفكار والاتجاهات المنحرفة، فالصوت الفكري الذي كان يقدم نفسه ندّاً للخطاب الإسلامي ويسلك في مسار معاكس للرؤية الدينية رجع صداه ليبحث في التراث والنصوص والأقوال الإسلامية عما يسند اتجاهاته لتكون مقبولة لدى الناس، فشملتهم ظاهرة الأسلمة في من شملت، فلله درُّ المسلمين أي عظمة للإسلام تسكن في أهداب نفوسهم.

المثير للانتباه: أن ظاهرة الأسلمة شملت حتى الفكرة العَلمانية ذاتها؛ فالفكر العلماني الذي نشأ منابذاً للخيار الإسلامي - تحديداً - ما دار عليه الزمان حتى صار العلمانيون يقدِّمون أنفسهم مجتهدين في فهم النص الشرعي ومستمسكين بتفسير من تفسيراته ومعتمدين على أقوال المذاهب وفتاوى العلماء. ومعتضدين بمقاصد الشاطبي ومصلحة الطوفي والتصرفات عند القرافي وظاهرية ابن حزم واجتهادات عمر بن الخطاب. . . !

يعني هذا: أن جمال هذه الأسلمة يجب أن لا يخدع العين عن إبصار أشكال التحريف التي تأتي على الأحكام الشرعية في ثناياها، بغضِّ النظر عن الدوافع النبيلة التي قد تحركها.

أسلمة العلمانية تأتي على مستويين:

مستوى العلمانية المتطرفة: التي تحتفظ بموقف عدائي تجاه الدين وتشمئزُّ من كافة مظاهر للتدين، فهذه علمانية مكشوفة وغير جذابة، ومحاولة أسلمتها بجعلها غير معادية للإسلام عملية استهلاك رخيصة لا تتجاوز في تأثيرها حدود مساحة التصوير التي تتحرك فيها.

مستوى العلمانية الأقل تطرُّفاً: وهي التي تتفهَّم وجود الدين، وتؤمن بضرورة مراعاته مكوناً للمجتمع في ما دون مستوى القانون والإلزام، فهو موجود كخيار شخصي وقيم محفزة نحو العمل والتنمية لكنه مقصى تماماً عن التأثير على القوانين أو الحريات أو تقديم أي تفسير لها.

هذه الدرجة العَلمانية هي المفهوم الخطر الذي تسرَّبت مفاهيمه لدى بعض

الناس من دون أن يشعر، حتى جاءت بعض المحاولات والتفسيرات التي تسعى لأن توفِّق بين هذا المفهوم والمفهوم السياسي الإسلامي، فاندفعت عدد من التفسيرات المختلفة التي تسعى لتقديم النظام السياسي الإسلامي بكيفية متلائمة مع هذا التصوُّر العلماني، **ومن هذه التصوُّرات المؤسلمة للعلمانية**:

التصور الأول: أن النظام السياسي في الإسلام جاء بمبادئ وكليات عامة ولم يأت بأحكام وتشريعات محددة؛ فالواجب هو تطبيق المبادئ العامة من العدل والحرية والشورى والمساواة وأما كيفية ذلك فهذا مما يُختَلَف في تقديره كلَّ عصر.

وهذا تصوُّر لذيذ جداً للفكرة العلمانية لأن مشكلتهم مع بعض الأحكام والتفصيلات الشرعية، وأما المبادئ والكليات فمن خاصيتها أنها واسعة ومرنة يمكن الدخول والخروج منها بكل اطمئنان، وحين نقول: إن الإسلام جاء بمبادئ ولم يأت بتشريعات فنهاية هذا الكلام أن الإسلام لم يأت في النظام السياسي بشيء يذكر؛ لأن هذه الكليات موجودة عند كل الأمم والحضارات، لا يوجد أحد في الدنيا لا يأخذ بهذه المبادئ، غير أن لكل ثقافة تفاصيلها ومحدداتها لهذه المفاهيم، وحين نلغي الأحكام الشرعية المفصَّلة لهذه المبادئ فإننا في الحقيقة قد ألغينا الحكم الإسلامي؛ ولهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (**من استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلاً من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر**)[1]؛ لأنه في الحقيقة لم يأخذ من الإسلام بشيء فالكليات معنى ذهني تجريدي لا يقوم بدون تفصيلات وتفريعات.

يقولون نأخذ بـ(الكليات دون الجزئيات) و بـ(الأصول دون الفروع) أو بـ(المبادئ

---

(١) منهاج السنة: ٥/ ١٣٠.

دون التشريعات) و بـ **(المقاصد دون الوسائل)**... كلَّها صيغ مختلفة لإشكالية واحدة، إشكالية إبعاد بعض الأحكام الشرعية عن التأثير، وحين تبتعد الفروع والجزئيات فإن الكليات والمقاصد التي يؤتى بها تكون مقاصد وكليات أخرى ليس هي الكليات والمقاصد الشرعية؛ فالمقصد الشرعي والكلِّي الشرعي معتمد ومفسَّر بجزئياته وفروعه الشرعية[1].

لا تقل: هذا حكم جزئي أو ظنِّي أو مختلف فيه، فأبداً - والله - لا يمكن أن يهون في قلب مسلم إبعاد أو تحريف أي حكم شرعي لأي سبب كان وهو يقرأ قوله - تعالى -: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾** [**الأحزاب**: ٣٦].

التصور الثاني: أن النظام السياسي في عصر الإسلام كان يقوم على رابطة دينية مرتبطة بظرف ذلك الزمان، وقد تغير هذا الوضع في عصرنا فأصبحت الرابطة التي تجمع أفراد الناس هي الرابطة الوطنية لا الدينية، وحينئذٍ فكافة الأحكام الشرعية المتعلقة بالجانب السياسي هي أحكام تاريخية، ومعها سيتم التخلُّص من إشكالية حضور الدين في النظام السياسي.

وحين نمسك خيوط لوازم هذا القول فلن نصل إلى نهايتها إلا بعد أن نكون قد نكثنا الغزل عن رسالة الإسلام بالكليَّة؛ لأن بإمكان أي أحد أن يلغي أي حكم شرعي أراد بسبب أن هذا الحكم كان مرتبطاً بظرف زمني قد انتهى، بل حتى الصلاة والزكاة والصيام والحج يمكن أن يقال: إنها عبادات نشأت في ظرف زمني كان

---

(١) ينظر في موقع الجزئيات والفروع من المقاصد: الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٧٢ - ٣٧٤.

الناس فيه بحاجة إلى التعبد بطريقة معينة[1]، فحقيقة هذا القول أنه جعل جزءاً من النص الشرعي في الموضوعات السياسية نصاً تاريخياً مختصاً بالبيئة والزمان الذي نزل فيه، وهو خلل يحدث هزة في أصل منهجية التعامل مع النص الشرعي.

هذا التفسير يتصوَّر أن الدين كان هو رابطة المسلمين في ذلك الزمن مصادفة وتوافقاً مع الظرف التاريخي ليس إلا، فهو في الحقيقة - وإن لم يُرد - ينطق بالمفهوم العلماني في جعل الدين علاقة فردية لا تتصل بالسلطة، فحين ارتبطت فإنما كان لظرف زمني معيَّن.

لازم هذا الكلام: أن أحكام الشريعة المتعلقة بالكفار والجهاد والحريات ونحو هذه المعاني الدينية المحضة كانت استثناء فرضتها ظروف ذلك الزمان، فهذا يستبطن انتقاصاً لها حيث لم يكن التزام المسلمين لها في زمن مضى راجع لكمالها وشرفها وإنما لحال زمانهم فقط، وهي تنظر للإسلام بالعين العلمانية التي لا تفقه من مصالحها إلا ما كان متعلقاً بمعيشتها الدنيوية ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ [الروم: ٧] وتنسى في غمرة انبهارها بالنموذج السياسي المادي أن المصالح الدينية هي الأصل والغاية في رسالة الإسلام تحقيقاً لغاية الله في الخلق ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فمصلحة الدين هي الأصل في الرسالة وليست استثناء عارضاً جاء لظروف الزمان.

التصور الثالث: أن الإسلام ليس فيه إلزام وإكراه وإجبار؛ وإنما هو اختيار ورغبة، فهو دين دعوة لا قضاء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس إلا نصح وتذكير وليس فيه منع أو إلزام، وتسير معهم في هذا المضمار حتى تصل

---

(١) وقد قيل!

وإياهم إلى أنه لا وجود لإلزام أو منع منطلق من رؤية دينية، فيتم تخفيض الحكم الإسلامي من خاصية القانون والنظام إلى مستوى النصح والتذكير والدعوة، وهو مستوى يروق جداً للنخب العلمانية لكنه منابذ لشريعة من يقول «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. . .»[1] فجعل أول درجات التعامل مع المنكرات هو التغيير بالقوة، وليس ثَم إشكال في تقييد استعمال القوة لتكون بيد السلطة أو يكون ثَم ضوابط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن هذا كلُّه إن أدى إلى إزالة خاصية المنع والإلزام في النظام السياسي فهو في الحقيقة قماش أسلمة يستر المحفور من العلمانية.

التصور الرابع: لا يشك بوجود أحكام متعلقة بالنظام السياسي غير أن كونها محرمة أو واجبة لا يجعلها قيد التنفيذ إلا بعد أن يقرَّها الناس ويختاروها. أما قبل اختيار الناس فلا يتم فرض أي حكم مهما كان؛ ليس لأنه غير شرعي، بل لأن الفرض السياسي يحتاج هو إلى مشروعية أخرى وهي - تحديداً - لا تكون مستمدة إلا من الناس.

هذا التصور يقوم على اعتبار أن ثَمّ مشروعيتين: **مشروعية دينية** يكون النص هو الذي يفسرها، **ومشروعية سياسية** تأتي وتُستَمَد من الناس، وهذه فلسفة منبثقة من الوعي العلماني الذي يعزل الدين عن الحكم السياسي فيجعل مشروعيته منفكة عن المشروعية السياسية، وأما في التصور الإسلامي فليس ثَمَّ مشروعيتان؛ إنما هما مشروعية واحدة، فما حرَّمه الله فهو حرام على الفرد والمجتمع، وما أوجبه الله فهو واجب على الفرد والمجتمع، فدور الناس هو تنفيذ الأحكام الشرعية لا

(١) أخرجه مسلم: ١/ ٦٩ برقم ٤٩.

في تشريعها ابتداء، فالمحرمات الشرعية يجب منعها والواجبات الشرعية يجب القيام بها، والمسلم حين يدخل في الإسلام فإنه ضرورةً يكون ملتزماً بأن الإسلام هو الذي يحكمه فلا حاجة لأن يسأل أو يبحث معه عن رغبته في حكم الإسلام.

هذا التفسير يثير شهية العلمانيين كثيراً:

لأنه أولاً: ينطلق من ذات الوعي العلماني الذي يقزم الحكم الشرعي عن المستوى السياسي.

وثانياً: لأن الذكاء العلماني مستوعب أن الناس لا يختارون في الفضاء المجرد؛ وإنما يوضع لهم الإطار المقيَّد الذي يصوتون فيه ولا يخرجون عنه؛ فحين يقوم الإسلاميون بإبعاد الشريعة عن الإلزام إلا بعد اختيار الناس فالذي حصل هو أن الشريعة لم تعد هي التي تضع الإطار، ليكون من السهل جداً بعدها أن تأتي المنظومة الفكرية الأخرى التي تملأ هذا الإطار الذي يصوت الناس فيه، فيكون إطار التصويت بيد المنظومة الفكرية الليبرالية، وحينها فلن يُعرَض الحكم الشرعي - أساساً - على الناس لينظر في اختيارهم؛ لأن الحكم الشرعي سيكون حينها منافياً للحريات والحقوق التي تحكمها المنظومة العلمانية التي وضعت الإطار الذي يحكم اختيار الناس.

هذه بعض التفسيرات المؤسلمة للفكرة العلمانية، تتفق جميعاً على محاولة التلفيق بين النظام السياسي الإسلامي والفلسفة العلمانية، لكنها تصطدم بالأحكام الشرعية الملزمة في النظام السياسي الإسلامي، الأحكام الصادرة عن تصور ديني ما عاد محبذاً في الثقافة العلمانية المعاصرة؛ فبدلاً من التسليم لهذه الأحكام والانقياد لها وأن يقول المسلم ما أمره الله: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا

دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١]، تحوَّلت هذه الأحكام لإشكالية لا بد من إعادة قراءتها وفحصها للخروج منها بالهندام اللائق، وعظمة الله في قلب المؤمن تُرعِد فرائصه وترهب أركان قلبه من التسامح مع أي تحريف لأي حكم شرعي، والغيورون على دين الله من الدعاة والعاملين لنصرة الإسلام هم أَوْلى الناس بتعظيم أحكام الإسلام وتقديرها حقَّ قدرها، وحين يضيق الواقع ويتعسَّر الحال في تطبيق أي حكم شرعي فلهم في أحكام الضرورة والحاجة مندوحة عن تحريف أي حكم شرعي؛ فالمتغيرات لها اجتهادها الخاصُّ: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، من دون أن ترجع على المفاهيم والمعاني الشرعية بالتغيير والتحريف.

المعيار المنكسر

حين يقول أحدهم: (**الكتاب والسنة هما معيار وميزان الحقائق**)، فإن من الرائع حقاً أن يكون ثَم اتفاق قطعي على هذه القاعدة؛ فهو كلام بدهي ضروري لا ينازع فيه أحد ذو بال؛ فكتاب الله وسنة حبيبنا محمد ﷺ هما المعيار الذي توزن به الأمور وتقاس به المفاهيم، فنقبل الصحيح ونردُّ الباطل ونقيِّد المطلق ونفصِّل المجمل ونميِّز المشتبه، فلدينا معيار صحيح واضح نتمكن من خلاله من تمييز الأمور وفحصها: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩] ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**﴾ [الشورى: ١٠].

لكن هذه القاعدة تبقى أحياناً بدهية في الجانب النظري ويضعف أثرها في الميزان العملي؛ إذ إن هذا المعيار والميزان الشرعي ينكسر أحياناً فلا يكون معياراً، بل يبقى نوراً محجوباً زاحمته معايير أُخرَى وشاركته في أحقية الوزن والقياس.

من الذي كسر هذا المعيار؟

التسليم لله ولرسوله ﷺ ليس شأناً معرفياً محضاً يحسبه الشخص بدقة كما يحسب المسائل الرياضية، بل هو إيمان وطاعة وانقياد وخضوع لأمر الله، فكلما ازداد إيمان المرء وعظم الشرع في قلبه كان أكثر التزاماً وتطبيقاً لهذه القاعدة، وحينها فإن ثَم عواملَ كثيرة تأتي على هذا المعيار فتضغط عليه وتضعفه حتى تكسره، فيضعف أثر هذه القاعدة عملياً وإن كانت ما تزال ثابتة في المقياس النظري.

وهذه العوامل كثيرة، اكتفي منها بعاملين، وسأحصره في الأحكام الشرعية السياسية:

كاسر النسبية:

حين تقول: إن من بدهيات المفاهيم الشرعية الأصيلة التي من أجلها قامت الحركات الإسلامية هو إعادة الحكم للإسلام وشريعته، الحكم الشامل المحقق لسعادة الناس وصلاح دينهم ودنياهم، يأتيك الاعتراض المشهور: **الشريعة على فهم من؟**

وحين تقول: الحقوق والحريات والمصالح كلها مفاهيم رائعة ننطلق فيها من قيمنا وأصولنا الشرعية، فهذه كليات عامة تملؤها كل ثقافة بحسب قيمها ومعاييرها، يلاحقك ذات الاعتراض: **الحقوق والحريات الشرعية فَهْم من؟**

وحين **يغار المصلحون** على أحكام الشريعة فيرفضون أي تعدٍّ عليها أو ردٍّ لأحكامها يأتيك ذات الاعتراض: **هذا التعدي على الشريعة بمفهوم من؟**

وهكذا، يأتي (**على فهم من؟**) ليفكك المعيار الشرعي من قيمته، ويكسر الميزان الإسلامي من اعتباره، لتكون الشريعة بناء خاملاً خاوياً على عروشه، ليس له إلا القيمة الشكلية الروحية، لكنه معيار محايد لا يقيس ولا يوزن.

فلأننا لا ندري (**على أي فهم تكون هذه الشريعة؟**) نطالب بالحكم السياسي القائم على المساواة المطلَقَة وحكم الناس بما يشتهون، ويبقى الدين شأناً خاصاً لا اعتبار له في حكم الناس لأننا لا ندري ما هو!

ولأننا لا ندري (**على أي فهم تكون هذه الشريعة**) تصبح مصمتة لا يُرجَع إليها في مفاهيم الحقوق والحريات والعدل والمصالح بل يكتفى بالمصالح الدنيوية البحتة التي يتفق عليها الجميع ولا اعتبار للدين الذي لا يدرى ما هو!

ولأننا لا ندري (**على أي فهم تكون هذه الشريعة؟**) نجعل العبرة هو اختيار الأكثرية؛ فما اختارته فهو المشروع وإلا فليس بمشروع، وليس لك أن تذكر الشريعة لأن الشريعة هذه على فهم من!

وهكذا، أخرجنا العلمانية من الباب ثم ذهبنا نجري خلفها؛ أُخرجت لأنها تعارض حكم الإسلام وترفض أصوله، وذهبنا إليها لأننا أصبحنا لا ندري ما هو الإسلام ولا على أي فهم تكون شريعته، فالنتيجة النهائية: تجاوز إشكالية رفض الدين إلى إشكالية القبول به هلامياً لا يدرى ما هو!

(**على أي فهم؟**) هو سؤال النسبية الشهير، الذي ما زال يتكرر منذ قدماء الفلاسفة اليونان ومرَّ في طريقه فجرف من أهل الضلال والبدع والتحريف مَن جرف، وما يزال مسيره الجارف متواصل في إغراق القلوب بالشك والحيرة والتيه، حرمهم من حالة الطمأنينة التي يمنُّ الله بها على من يشاء من عباده، وله

أثر عميق السوء في ترك بعض الناس لدينهم أو شكهم فيه أو إضعاف يقينهم وطمأنينة قلوبهم؛ وربما أدى ببعض الناس إلى حالة اللامبالاة فيمارس مع الشريعة حالة (الإعراض) من دون بحث عنها ولا رفض لها، وهي صفة أهل الكفر، الإعراض حين تيأس نفوسهم من الوصول إلى اليقين: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلاَّ كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [الأنعام: ٤]، ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُعْرِضُونَ﴾ [الأحقاف: ٣].

نعم، لو كان الأمر متعلقاً بمسائل ظنية أو أحكام اجتهادية أو في المساحة التي لا نصوص قطعية فيها أو كان من الوقائع المتجددة التي تحتاج إلى اجتهاد جديد، ونحو هذا مما هو مندرج في مساحة الاجتهاد والتقدير التي يتطلب المسلم فيها أرجح ما يراه حقاً، فالخلاف هنا أهون بكثير، مع أن سؤال النسبية له تأثير سلبي هنا أيضاً، فبدلاً من أن يسير المسلم خلف (الأرجح دليلاً) يتوجه من حيث لا يشعر إلى حيث (الأيسر) حكماً أو الأقرب للواقع.

الإشكالية أن يلاحقك سؤال النسبية في الأصول القطعية وفي النصوص الظاهرة وفي الأحكام المجمع عليها، وبدلاً من أن يقول المسلم فيها ما يجب عليه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١] أصبح البعض يسأل ما هي الشريعة التي تريدون؟ فكأن ثَمَّ اشتراطاً مسبقاً في أن تكون الشريعة مَرْضيَّة عنده قبل أن يسلِّم لها.

سؤال النسبية لا يتحرك إلا حيث يجب الإيمان، لا أحد يسأل في مجالات (الديمقراطية) أو (الحرية) أو (الحقوق) أو (العدالة) أو (الإنسانية) عن أي فهم تكون!

هذا هو كاسر النسبية، يأتي على معيار الاحتكام إلى الكتاب والسنة فيهشمه، وكلما ضعف التسليم في القلب زاد هذا المعيار في الانكسار.

هذا هو الكاسر الأول، **فأما الكاسر الثاني فسيأتيك بعد متابعة هذه الأمثلة:**

يرفض أن يقول بمشروعية جهاد الطلب؛ لأنك إذا شرعت لنفسك غزو الآخرين فإن هذا يعني مشروعية غزوهم وقتالهم لك.

ولا يجوز لك أن تقول بقتل المرتد؛ لأن هذا يشرع لهم أن يقتلوا الذين يدخلون في الإسلام في أوطانهم.

ولا يجوز أن تقول بمنع نشر الكفر والضلال؛ لأنك تشرع لهم أن يمنعوا نشر الخير والإسلام.

ولا يجوز أن تدعم إخوانك المسلمين المضطهدين؛ لأنك تشرع للآخرين أن يدعموا إخوانهم في أوطان المسلمين.

يتساءل بحرارة: كيف تجيز لنفسك جهاد الطلب وقتل المرتد ونشر الخير ودعم المضطهدين ولا تبيح للآخرين أن يفعلوا مثل ما تفعل؟

هذا هو الكاسر الثاني: مساواة الحق بالباطل، فللباطل من المشروعية مثل ما للحق سواء بسواء، فلا يجوز أن تفعل أمراً مشروعاً مستمداً من شريعتك لأن الآخرين سيفعلون مثله، فيجب ترك فعل الحق لأجل أن تكون عادلاً مع الباطل، فكما تمنع الباطل يجب أن تمنع الحق! وكما من حقك أن تفعل الحق فيجب أن تجعل للباطل مثله وإلا وقعت في الظلم!

غفل في غمراتِ وهمِ المساواة المطلقة بين الحق والباطل عن أمور عدة:

الأول: غفل عن المعيار البدهي والضروري؛ وهو أن منطلقه هو الكتاب والسنة، فمرجعيته في معرفة الحق هو الوحي وليس في مفتقدات الناس التي يفكرون من خلالها؛ فما قيمة معيارية الكتاب والسنة ما دام أنه سيأخذ بكل المعايير الأخرى؟

الثاني: أن الآخرين لا ينطلقون في تصوراتهم بناءً على مقارنتها بتصوراتنا، فهم ينطلقون بناء على ثقافتهم ومصالحهم؛ فمن الوهم الكبير أن يتخيل أحد أن الآخرين يكيِّفون حياتهم ونظمهم بحسب نظامنا، فإذا أبحنا لهم شيئاً أباحوا لنا مثله وإلا حرموه، لا أحد يفكر بهذه الطريقة، فهو خيال خاطئ رجع فأفسد وكسر المعيار.

الثالث: أنه لا وجود لمفاهيم كونية كلية متفَق عليها ينطلق منها الناس جميعاً؛ فحين تتحدث عن العدل والظلم والحق والخير والشر فكلٌّ له تفسيراته وتقديراته لهذه المفاهيم، وكل قول تراه حقاً يوجد في المقابل من يراه باطلاً، وكلُّ أمانة يوجد من يراها خيانة، لا يمكن وضع قواعد كلية يتفق الجميع في النظر إليها فيتوحدون في حكمها على اختلاف زوايا نظرهم، وإن أمكن اتفاقهم في كثير من جزئياتها.

الرابع: أنه يساوي بين الحق والباطل، فيرى أن للباطل أن يفعل مثل ما يفعل الحق، وهذا مساواة بين أمرين قد فرق الله بينهما ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾ [**الأنفال**: ٨]، ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [**القلم**: ٣٥ - ٣٦] فالحق يجب نشره وحفظه والدفاع عنه والباطل يجب ردعه؛ فلا يساوى أبداً من يدعو لتوحيد الله بمن يحاد الله ويسعى لحرب دينه، هذه مساواة باطلة ومخالفة للعدل؛ فالعدل هو إعطاء كل ذي حق حقه، وليس هو المساواة المطلقة

بين الأشياء ولو اختلفت، بل إن المساواة بين الحق والباطل ظلم محض؛ إذ قد فرق الله بينهما ﴿أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٤٠]؟

وهكذا: تبقى قاعدة (الرجوع إلى الكتاب والسنة) ميزاناً ومعياراً منكسراً لا يؤدي غرضه في بعض القضايا؛ لأن المعيار العلماني القائم على تحييد الدين والمساواة التامة بين الحق والباطل كان مزاحماً وحاضراً، وربما يتبرأ كثير من الناس من هذه النتيجة لكن العبرة بالواقع لا بالدعوى؛ فالمعيار الشرعي حين يكون مستقيماً فلا بد أن يكون له أثر في الوزن والقياس، أما حين يكون ساكناً جامداً فإنه معيار منكسر ما عاد معياراً وإن كان ما زال يسمَّى كذلك، وللمفاهيم الغربية معتمدة على قوتها السياسية والإعلامية أثر رهيب على عقول وقلوب بعض الناس، تمارس الضغط عليها حتى تضعف معيارية الشريعة لديها وربما تنكسر أو يكون أكثر اعتزازاً وثقة فلا تزيدها هذه الإشكالات إلا إيماناً وتسليماً.

مع نظرية المصلحة عند نجم الدين الطوفي

تعتبر مقولة نجم الدين الطوفي الشهيرة: (**تقديم المصلحة على النص**) من أشهر المقالات الفقهية والفكرية في هذا العصر؛ لأنه تم توظيفها بمهارة لتكون بساطاً يسير عليه أي تحريف معاصر يرغب في تخطي بعض النصوص الشرعية، ومع الجهود العلمية الحثيثة في توضيح هذه القضية وبيان الشذوذ والخلل فيها إلا أن المقالة الطوفية ما تزال حاضرة في أي مشهد ثقافي يرغب في حذف بعض أحكام الشريعة.

نريد أن نقف مع القضية في سؤالين جوهريين:

ما قصة هذه المقالة؟

وما علاقة التحريف المعاصر للشريعة بنظرية الطوفي؟

تبدأ القصة: من أن نجم الدين الطوفي - رحمه الله - وهو من فقهاء وأصوليي الحنابلة المبرزين (ت ٧١٦هـ) لما جاء في كتابه (شرح الأربعين النووية) إلى حديث

«لا ضرر ولا ضرار» قرَّر فيه أن الضرر والفساد منفي عن الشريعة وأن النصوص الشرعية دالة على اعتبار المصالح، وجعل هذا الحديث يدلُّ بعمومه على نفي الفساد؛ فإن جاء في النصوص ما يوهم فساداً فإن كان النص قطعياً معارضاً للمصلحة من كل وجه فلا اعتبار للمصلحة، وإن كان النص ظنياً ووجد دليل آخر يسنده فلا اعتبار للمصلحة أيضاً، وإن كان لم يسند بدليل فإن أمكن الجمع بين النص والمصلحة فحسن، وإن لم يكن فإن كان في العبادات والمقدرات فلا اعتبار للمصلحة، وإلا قدِّمت المصلحة على عموم النصِّ من باب البيان والتخصيص لعمومها لا من باب الافتيات عليها[1].

فخلاصة الأمر في نظرية الطوفي أنها تقوم على خمس قواعد جوهرية:

١ - المصالح لا تقدَّم على النصوص القطعية.

٢ - المصالح لا تقدم على النصوص الشرعية المتعلقة بالعبادات والمقدرات.

٣ - المصالح المقصودة هي المصالح الشرعية التي جاءت الدلائل الشرعية باعتبارها.

٤ - أنه لا يُلجأ إلى تقديم المصالح إلا بعد تعذر الجمع بين المصلحة والنص.

٥ - أن تقديم المصالح هو من باب تخصيص العموم وليس من الافتيات أو الردِّ الكلي للنص الشرعي.

فحقيقة الأمر أن تقرير الطوفي لم يكن بعيداً عن تقرير عموم الأصوليين في الموضوع في المبحث الأصولي الشهير (تخصيص النص)؛ حيث يقرر الأصوليون

---

(١) انظر: التعيين شرح الأربعين، للطوفي، ص ٢٣٦ - ٢٤١.

أن عموم النص قد يكون ضعيفاً أو محتملاً لبعض الأفراد فيتم تخصيصه بناءً على نص آخر أو قياس أو مصلحة ضرورية أو حاجية ملائمة للشريعة، مع اختلاف بينهم في مدى إعمال هذه القاعدة وفي المسميات الأصولية التي يطلقونها على هذا الباب، فحقيقته في النهاية أنه من تخصيص النص بالنص، ومن إعمال النصوص جميعاً، ومن منهجية دفع التعارض عن النصوص[1].

فالطوفي لم يخرج عن قاعدة الأصوليين هذه، لكن تعبيره عن رأيه الفقهي بهذه الطريقة (تقديم المصلحة على النص) لم يكن موفَّقاً، ولا مهذَّباً مع الدليل الشرعي، وقد كان سبباً لأن يتخذ مسماراً تشق به كلُّ قطعيات الشريعة، وأصبح الطوفي بعدها منبراً يعلو عليه كلُّ محرِّف تائه ليصرخ في وجه الشريعة باسم الطوفي، فرحمه الله وعفا عنه.

كما أن الطوفي لم يمثِّل للمصلحة التي تقدَّم على النص، وهو ما يؤكد أنه لا يقصد المصلحة العقلية المحضة التي يقصدها أصحاب القراءات الجديدة للنص الشرعي، بل يقصد المصلحة الشرعية التي جاءت الشريعة باعتبارها، وفي

---

(١) حَمْل كلام الطوفي على جادة عموم الأصوليين في الموضوع هو ما توصل إليه بعض الباحثين المعاصرين كالباحث أيمن جبريل الأيوبي في رسالته القيمة (مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة) حيث جمع كلام الطوفي بعضه إلى بعض فحكم بناء عليه أن الطوفي غير خارج عن المنهجية الأصولية، غير أن في تقرير الطوفي من العبارات المشتبهة والمجملة والملبسة ما دفع بأكثرية المعاصرين إلى مخالفة هذا الرأي وحمل كلامه على تقديم المصلحة العقلية على النص أو تقديمها على النص القطعي أو نحو هذا مما يعد فيه الطوفي شاذاً عن الطريق الأصولي، ومن هؤلاء - على سبيل المثال - مصطفى زيد في المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، محمد سعيد رمضان البوطي في ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، أحمد الريسوني في نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، وغيرهم كثير.

الحقيقة أنه لا يُتَصوَّر وجود تعارُض بين المصلحة والنص؛ فالنص لا يمكن أن يأتي بما يعارض المصلحة، ولا تأتي النصوص إلا بأكمل المصالح وأنفعها، فمقصود الطوفي هو ما يظن أنه نص وليس كذلك؛ وإلا فالنص إذا ثبت لا يمكن أن يخالف المصلحة؛ وإنما تحصل المعارضة مع نص غير صحيح أو صريح أو مع مصلحة موهومة غير حقيقية.

وهذا يدعونا إلى السؤال الثاني:

هل طريقة بعض المعاصرين في تحريف الشريعة باسم المصلحة لها علاقة بنظرية الطوفي؟

الواقع أنه ثَمَّ فروق جوهرية بين مقولة الطوفي وبين من يستند إليه من المعاصرين:

١ - **الاختلاف الجوهري في فهم المصالح**: فنظرة الطوفي إلى المصالح تعتمد على الميزان الشرعي في تعريف وتحديد المصلحة؛ فالمصالح تعمُّ ما ينفع الناس في الدنيا والآخرة، وشاملة لما فيه حفظ الدين والدنيا، ويندرج فيها كلُّ ما جاءت الشريعة به من الأصول والأحكام. هذه صورة المصالح عند الطوفي وعند غيره من العلماء، لكن المشهد يتغير تماماً عند المتذرعين بالطوفي؛ فالمصالح عندهم مصالح دنيوية بحتة فقط، لا ترى أي اعتبار يذكر للمصالح الأخروية، لا يكادون يفهمون شيئاً اسمه مصلحة الدين؛ لأن الدين شأن ذاتي فردي لا علاقة له بالنظام، ينفون كثيراً من الأحكام الشرعية فلا يرون فيها أي مصلحة لأنها تنافي الثقافة العَلمانية السائدة.

إذن، فلفظ المصلحة متفَق بين الطرفين، لكن معناه يختلف جذرياً بين من ينطلق من مفهوم إسلامي للمصلحة وبين من ينطلق من مفهوم علماني لها؛ ولهذا تجد أن الطوفي وغيره يرون أن الجهاد وقتل المرتد ومنع المحرمات هو من

أعظم المصالح لما فيه من حفظ مصلحة الدين، وهو الشيء المزعج لدى كثير من المعاصرين لأنهم يرونها أحكاماً تنافي المصلحة.

٢ - **الاختلاف الجوهري في فهم النصوص**: فالطوفي وغيره لا يتحدثون عن نصوص قطعية ذات دلالة واضحة فيقدمون النصوص عليها، فهم أهل تعظيم للشريعة وحرماتها، فهم بعيدون جداً عن هذا الطريق الذي يريد الحداثيون تعبيده باسم الطوفي، فالنص القطعي لا يجوز لأي مسلم تخطِّيه، لكن إشكالية كثير من الحداثيين أن النصوص كلَّها محل إشكال، فكلها لا تدل على قطع ولا يستمد منها يقين، وإذا سمعوا كلمة (قطعي) قالوا مباشرة: (من يمتلك الحقيقة؟)!

٣ - **الاختلاف الجوهري في تمييز الأبواب الشرعية**: فأبواب العبادات والمقدرات خارجة تماماً عن الموضوع؛ لأننا علمنا - قطعاً - أنَّها مراد الله فلن يجرؤ مسلم على مناقضة الله في حكمه ولا حكمته، فلا إمكانية لأي مصلحة حقيقة لأن تكون مخالفة لها، فلا يمكن تخطِّي بعض أحكام العبادات أو الحدود أو المواريث أو الديات أو تفاصيل الجنايات أو الكفارات أو العِدَد أو الطلاق أو شروط النكاح؛ لأنها جاءت مقدَّرة محددة فلا إمكانية لأي مصالح فيها، لأن المصلحة فيها قطعية في اتباع مراد الله.

٤ - **الاختلاف الجوهري في منهجية النظر في النصوص**: فالطوفي وغيره من أهل العلم يقصدون الجمع بين النصوص، وإعمال كافة الأدلة. قد يخطئ بعضهم في بعض أحكامه، لكن المنهج الكلي العام هو الجمع بين النصوص وإعمالها جميعاً، بينما تقوم الطريقة الحداثية ومن تأثر بها على إعمال المصالح الدنيوية المحضة، ومواكبة العصر، ومسايرة التطور، ثم وجدوا أثناء ذلك نصوصاً وأدلة

لا تنتج ما يريدون، فاضطروا إلى تأويلها وتحريفها حتى لا تكون عائقاً عن الحداثة والتقدم، بل إن بعضهم لم يلتفت إليها أصلاً إلا لما رأى أن الناس منجذبون إلى هذه النصوص، فعُلِم أن مجرد الإعراض عن النصوص لا يكفي، فلا بد من عودة إليها لتخليص العقل المسلم من الانجذاب نحوها، فشتان بين من ينظر في النصوص ليهتدي بها ويسير وراءها ممن يفكِّر خارجها ولا يأتي إليها إلا لمهمة التخلُّص منها.

فنهاية الأمر في تقديم المصلحة على النص هو أن تكون النصوص عبثاً لا فائدة منها؛ فالإنسان يتبع مصالحه أينما كانت، فإن وافق المصلحة عمل بالنص اتباعاً للمصلحة، وإن خالفه عمل بالمصلحة، فكان وجود النص عبثاً وتلبيساً وإشغالاً للناس لا غير، وهو نتيجة طبيعية لمن ينظر للمصلحة بمعيار يختلف عن معيار الشريعة، فالنصوص إنما جاءت بما فيه مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة، فافتراض التعارض بينها وبين المصلحة افتراض مغلوط وسؤال خاطئ؛ لأنه يفترض أن النصَّ شيء يختلف عن المصلحة، بينما النصوص في الحقيقة لا تأتي إلا بأكمل المصالح وأشرفها؛ فالتعارض لا يكون بين المصلحة والنص، بل بين مصالح الشريعة التي جاءت بها النصوص والمصالح الكاذبة التي تأتي بها أهواء النفوس.

ومع كل هذا ستبقى مقولة (تقديم المصلحة على النص) حاضرة في مشهد التحريف والعبث المعاصر، وسيبقى الطوفي - رحمه الله - حاضراً على لسان وقلم كل عابث، وما كان يدور في خلدِ أحد أن عبارة قيلت قبل سبعة قرون ستكون ذريعة وستراً شرعياً لأرتال العبث الفكري المعاصر، وهذا نموذج لخطورة

زلة العالم التي تجعلنا نستشعر عظمة فقه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حين قال (**ثلاث يهدمن الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن والأئمة المضلون**)[1].

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ١٦٢.

أين الثوابت والمتغيرات؟

أتمنى لو كنت استطيع الوصول إلى تحديد تاريخ أول استعمال لهذا المصطلح في الفكر الإسلامي، لكنه قطعاً نشأ متأخراً ولم يكن معروفاً في التراث الفقهي القديم، وهو كبقية المصطلحات المحدَثة لا يتعامل الإنسان معه بحساسية لمجرد كونه مصطلحاً جديداً، فلا مشاحة في الاصطلاح ولا إشكال فيها بحد ذاتها ما دامت محتفظة بخصلتين: أن لا تحتوي على مخالفة شرعية، وأن يتم توضيح المقصود بها بما يزيل الإشكال.

وحين نستعرض تفسيرات المعاصرين للثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية نجدها ترجع لثلاث تفسيرات رئيسية، تفسير الثوابت بالقطعيات والمتغيرات بالظنيات، أو تفسير الثوابت بالمجمع عليه والمتغيرات بالمختلف فيه، أو تفسير الثوابت بالأصول والمتغيرات بالفروع.

وحقيقة هذه التفسيرات ترجع لمعنى واحد، فالثوابت هي الأصول الكلية القطعية المتفق عليها، والظنيات هي ما كان دون ذلك من الظنيات والفروع.

ويبقى تفسير المصطلح ليس فيه أي إشكال، فلا غضاضة في أن يتم تفسير الثوابت والمتغيرات بأي معنى يتم الاتفاق عليه.

إذن أين الإشكال؟

الإشكال هو في الأحكام التي تترتب على هذا التقسيم، وفي التصورات التي تبنى على هذه التفسيرات؛ فسؤال: أين الثوابت والمتغيرات؟ ليس مشكلاً كسؤال ما الذي سيترتب على تفسير الثوابت والمتغيرات؟

فتسمية بعض أحكام الشريعة بالثوابت، وتسمية غيرها بالمتغيرات، ليس فيه إشكال كبير ما دام أنه محصور في التسمية والاصطلاح، إنما الإشكال في ما يترتب على هذا التقسيم.

فبعض الناس يفسِّر المقصود بشكل صحيح ويقيم الفروق بين الثوابت والمتغيرات برؤية شرعية صحيحة، وآخرون يبنون على هذا التقسيم كثيراً من الأحكام الباطلة.

فبعضهم يرتب على هذا التقسيم تصوراً يقوم على أن الثوابت هي الأحكام الشرعية التي يجب الخضوع لها، وأما المتغيرات فهي خارج الشريعة وهي مجرد اجتهادات يمكن أن يأخذ الشخص منها ما يشاء، فالعبرة بمقاطع الإجماع، وأما ما حصل فيه الاختلاف فالإنسان منه في سعة، يأخذ منه ويذر بحسب ظروف المرحلة وما يحقق المصلحة وما يتلاءم مع تطور المجتمع.

وهذا تفسير مختلٌّ، لأنه يلغي دائرتين واسعتين من الشريعة هما الأوسع من أحكام الإسلام، وهما دائرتا (الظنيات) و (المختلف فيه).

فدائرة الظنيات: هي أحكام شرعية ثابتة وملزمة ويجب اتباعها، وأما تسميتها بالظنية فهو مجرد اصطلاح، لا يعني أنها خارج الشريعة أو غير ملزمة، فالظن واليقين هو في مرتبة الجزم بالحكم وليس في مرتبة الإيمان بالحكم، فأنت توقن بالحكم بشكل يقيني قطعي أو يغلب على ظنك بما يوجب العمل به، لا أن تثبت الحكم أو تنفيه؛ فبعض الأحكام الشرعية قطعي جاءت الدلائل اليقينية عليه كوجوب الصلاة والزكاة وتحريم الخمر والربا والزنا، وبعض الأحكام جاءت فيه دلائل أقلّ من ذلك، لكن هذا لا يعني أنه ليس حكماً شرعياً، ولا أن أمر الإيمان به يرجع للإنسان إن شاء عمل به وإن شاء ترك، بل العمل بها واجب، غير أن مراتب الإيمان تختلف فدرجة الإيمان بحرمة الزنا ليست كدرجة الإيمان بحرمة النظر المحرم، ودرجة الإيمان بالسنة المتواترة ليس كدرجة الإيمان بالسنة الآحاد، وذلك مثل ما أن من الشريعة ما هو فرض لا يدخل الإنسان الإيمان إلا به كالشهادتين، ومنها ما هو فرض يخرج من الإيمان بتركه كالصلاة، ومنها ما هو فرض يضعف الإيمان ولا يزيله كترك الحج ومنها ما هو دون ذلك، لكنها جميعاً داخلة في أحكام الإسلام وإن تفاوتت في قوتها.

فالغلط في هذا التفسير أنه جعل دائرة (الظنيات) من المتغيرات غير الملزمة، فنفى جملة واسعة من أحكام الشريعة لتوهُّم فاسد، تصوَّر فيه أن كلمة (الظن) تعادل في لغتنا العامية التوقع والتوهم والشك، وهي ليست كذلك، بل أحكام ثابتة وصحيحة.

الدائرة الثانية، دائرة المختلف فيه: فيجعلون كلَّ حكم وقع فيه اختلاف بين العلماء حكماً متغيراً غير ملزم، وهذا النظر يتصوَّر أن أحكام الشريعة لا بد أن تكون مُجمَعاً

عليها حتى تكون ملزمة، فهو يقلب معادلة الشريعة؛ لأن الله - تعالى - يقول: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وهو يريد رد كلام الله وكلام رسوله ﷺ إلى كلام الناس؛ فكأن أحكام الشريعة لا تكون ملزمة للمسلم إلا إذا أجمع عليها العلماء وهذا معنى ساقط متفَق على فساده[(١)].

واشتراط الاجماع لجعل الأحكام الشرعية ملزمة كلام سجالي يأتي به البعض للجدال لا غير، وإلا فلا أحد يطرد هذا الكلام فيقول على الحقيقة إنه لا يعتقد بشيء إلا بعد الإجماع، ولهذا كان ابن حزم دقيقاً حين قال عنه أنه (**مذهب لم يخلق له معتقد قط، وهو ألا يقول القائل بنصّ حتى يوافقه الإجماع**)[(٢)].

وهذا الذي يقتصر على الإجماع دون المختلف فيها، لا بدَّ أن يرجع فيفسد حتى القضايا القطعية؛ فإنه (**لا بد أن يخالف الكتاب والسنة - حتماً - في كثير من القضايا، هذا في المخالفة القطعية، فأما الظنية فحدِّث عن كثرتها ولا حرج**)[(٣)].

الخلاصة إذن: أن أمامنا طريقين للتعامل مع هذا المصطلح:

الطريق الأول: تفسير الثوابت بأنها هي القطعيات والمتغيرات هي الظنيات، فيجب على من يسلك هذا الطريق أن يكون منهجه قائماً على عدم ترتيب أحكام على هذا الاصطلاح؛ وإنما يقال: إن هذا ثابت وهذا متغير لبيان درجة الحكم وليس لجعل أحدهما ملزماً والآخر غير ملزم.

---

(١) سبق ذكر عدد من أقوال العلماء في فساد هذا التصور. انظر: بحث الانقياد المشروط من هذا الكتاب ص ١٠ - ١١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: ٣/ ٤٨١.

(٣) الأنوار الكاشفة، ص ٣٣.

الطريق الثاني: في حال ترتيب الأحكام على هذا الاصطلاح، فيجب أن يتم تفسير الثابت والمتغير بشكل دقيق وصحيح لا يتضمن تجاوزاً على الحكم الشرعي، وهذا التفسير سيكون بجعل الثابت: ما ثبت بدليل شرعي سواء كان قطعياً أو ظنياً أجمع عليه أو اختلف فيه، فهذه مساحة ثابتة مرتبطة بالدليل الشرعي، والمتغير: هو الحكم الاجتهادي الذي كان مرتبطاً بعرف أو مصلحة معينة وتتغير بتغير الزمان والمكان.

فهذا هو التفسير الصحيح لهذا المصطلح؛ فالأحكام الظنية ليست متغيرة، والأحكام الخلافية ليست متغيرة، بل هي ثابتة، ووقوع الخلاف لا يجعلها متغيرة؛ لأنهم يختلفون بناءً على رؤيتهم في الأدلة، فهم يدورون حول محور ثابت، فيجب أن يتم الاختيار والترجيح بناء على هذا المحور، وليس متغيراً بحسب الزمان والمكان.

وهذا المنهج هو الأسلم والأصوب في تفسير (الثوابت) و (المتغيرات) لأنه يفسِّر المتغير بما يناسب لفظه؛ فالمتغير في الأحكام هو ما كان معلقاً على وصف متغير، كعرف سابق أو مصلحة مرتبطة بظرف معين؛ فحين يتغير الوصف الذي كان سبب الفتوى تتغير الفتوى تبعاً لذلك، **وأما جعل الأحكام الشرعية الظنية أو الأحكام المختلف فيها في دائرة المتغيرات فهو خطأ**؛ لأنها ليست متغيرة، ووقوع الخلاف فيها لا يحيلها متغيرة، والاختلاف الذي وقع فيها ليس تغيراً، بل هو اجتهاد راجع لفهم الدليل الشرعي الثابت؛ فهو راجع لاختلافٍ في الفهم، وليس تغيراً مرتبطاً بالزمان والمكان.

وهذا المنهج هو الأصح أيضاً؛ نظراً لأن هذه المصطلحات قد عم استعمالها

لدى كثير من الناس على اختلاف توجهاتهم ومقاصدهم، بما يحتم مزيد عناية في ضبط المصطلحات والتأكيد على دقة معانيها حتى لا تكون ذريعة لتمرير بعض التصورات المنحرفة من خلال المفاهيم المعتادة.

مشكلة مثل هذه المصطلحات المحدثة أنها تحوي حقاً وباطلاً، وفيها تفسيرات صحيحة وأخرى فاسدة، لكن الفرق الذي يميز المعنى الصحيح من المعنى الباطل لا يبدو جلياً دائماً، وكثيراً ما يبقى مشكلاً وملبساً، ويرجَع فيه لاجتهاد كل أحد، فتجد كثيراً من الناس يتفقون على تكرار هذه العبارة وبينهم في تفسيرها ما بين المشرقين؛ فالمعيار في التمييز معيار ذاتي لا موضوعي، فهو يرجع لفهم كل شخص وعلمه ودينه، وليس لمحددات موضوعية فاصلة، وهو مزلق خطر يقود لانحرافات عدة.

وهذه إشكالية حاضرة بوضوح في مشهدنا الثقافي المعاصر، فبعض الأطروحات الإسلامية تقوم بدور سلبي على بعض الأحكام الشرعية ليس من جهة ما تقرره من معانٍ فاسدة، بل من جهة ما تسكت عنه من بيان المعاني الباطلة التي تختلط ببعض المعاني الصحيحة.

وهذه الإشكالية سبب لانحرافات ظاهرة في مشهدنا المعاصر، تجد بعض الفضلاء يرفع شعارات مجملة يتوافق فيها مع عدد من المنحرفين والمحادِّين للشريعة، من الذين يفرحون كثيراً بها لأن هؤلاء الفضلاء يدفعون بتصوراتهم إلى الجمهور الذي لا يمكنهم الوصول إليه، **ويبقى الفرق بين الشعارين ذاتي لا موضوعي**؛ فكلهم يتكلم بعبارات واحدة وكل شخص يفسِّرها بحسب ما يريد، بينما كان المفترض على الغيور على شريعة الله أن يحرص على تمييز الحق من الباطل فلا يكفي أن يقول

ما يقصد به الحق، بل لا بد من تجلية الحق ورفع الالتباس عنه.

ولهذا تجد بعض المفاهيم كالحريات وحقوق المرأة والمساواة والدولة المدنية ونحوها تتردد من أقصى التيارات العلمانية تطرفاً ويرددها كثير من الفضلاء من دون تمييز موضوعي يكشف الحق من الباطل، وليس المقصود أن يشرح الإنسان الكلمة في كل سياق، وإنما أن يكون منهجه الكلي واضحاً في تحديد المقصود من هذه المفاهيم وفصل المعاني الباطلة عنه بوضوح تام بما يجعل الحق ساطعاً تشيح عنه وجوه الانحراف والعلمنة.

الحلقة المفقودة

في لقاء ثقافي عام قدَّم صاحب الورقة عدداً من الأفكار والرؤى المتعلِّقة بالشأن العام، تحفَّظ بعضهم على بعض هذه الأفكار وطالب بأهمية أن تدرس لضمان التزامها بأحكام الإسلام؛ إذ رأى فيها تجاوزاً لبعض أحكامه، فما كان من مقدِّم الورقة إلا أن فتح فمه بحديث طويل ملأه بقائمة من الكلمات الآتية:

(هذه أحكام خلافية، قضايا ظنية غير قطعية، هو فهمك للنص، هذه متغيرات وليست ثوابت).

الذي لفت نظري في كلامه أنه لم يكن - كما يظهر - يعرف أساساً بوجود إشكالات على تقريره، فلما نُبِّه بها أخرج لها هذه المقطوعة المألوفة، وقد كان الموقف السليم أن يوقف نفسه قليلاً ويقول: لعلِّي أتأكد أو أبحث أو أسأل حتى أزيل هذا الإشكال.

مثل هذا الكلام يعني أن أحكام الإسلام ليست ملزِمة لأحد ولا حاكمة على

أحد، فاختر أي قول تراه ثم قل: (**خلافيٌ**) و (**ظنيٌ**) و (**متغير**) و (**اختلاف في الفهم**) وينتهي حينها الموضوع!

نعم، في الشريعة مساحة واسعة للقضايا الظنية، وفيها خلاف فقهي كبير، وتتضمن متغيرات عدَّة، ويقع فيها اختلاف في الفهم والتأويل وتحوي مدارس مختلفة فيه، لكن هذا لا يعني أن يتوقَّف التذكير بضوابط الشرعية ويتعطَّل الإلزام بها:

أولاً: لأن الشريعة ليست كلها ظنية وخلافية ومتغيرة، بل ثَـمَّ مساحة للقطعيات والمتفق عليها في الشريعة، وحين يبادر الشخص فيتعلق بحبل الظنيات والخلافيات مباشرة لتجاوز أي إشكال يرد عليه فإنه سيتعلق به مرة أخرى في القطعيات والمجمَع عليها في ما بعد، حتى تلاحظ بجلاء أن كافة الرؤى المتضمنة انحرافاً صريحاً تقول دائماً حين تذكَّر بالشريعة: هذه مساحة خلافية وظنية!

الثاني: أن وصف القضايا بكونها (ظنية) أو (خلافية) لا يعني أنها أصبحت مرسلة وفارغة وغير ملزمة، أو أنها مساحة اختيار من متعدد ينتقي منها الإنسان ما يشاء، أو يختار من واقعه وفكره ما يروق له ويصبح في حِل من نصوص الشريعة وأحكامها ما دام فيها خلاف أو ظن!

ليست هذه منهجية مقبولة في الشريعة، فإذا كان ثَمَّ خلاف وظن في كثير من أحكام الإسلام فإن ثَمَّ منهجاً قطعياً مجمعاً عليه في كيفية التعامل معه، هو أن يبذل الإنسان جهده ويسعى للوصول لأرجح ما يعتقد من خلال منهجية علمية موضوعية تتقصَّد الكشف عن مراد الله قَدْر الطاقة ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فالتنازع يذهب به إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وليس هو إشارة

عفو أو إرشاد إلى الاختيار المفتوح.

فلا يكفي أن تأتي برأي ثم تقول: (ظني) أو (خلافي)، حدثنا **كيف توصلت إلى هذا الرأي؟ ماالمنهجية التي سلكتها لاختيار هذا القول؟ ما الطريقة والآلية المتبعة عندك في القضايا الخلافية والظنية؟** فالعلماء وطلاب العلم وعامة الناس لهم منهجية في التعامل مع المسائل الظنية والخلافية؛ فما هذه المنهجية التي يسلكها مثل هذا المتحدث؟

معرفة هذه المنهجية تضع في يدك فائدتين:

الفائدة الأولى: أن تعرف مدى موافقة هذه المنهجية للشريعة؛ فحين يقول أحد: إن منهجه هو الاجتهاد والموازنة بين الأدلة لكونه عالماً ومجتهداً فهذا منهج سليم ومنضبط، أو يقول: إن منهجه اتباع المذهب الفلاني الذي يثق فيه وفي اختياراته فهذا منهج سليم ومنضبط، أو يقول: أتبع علماء البلد الذي أنا فيه لكوني أراهم أوثق علماً وديناً فهذا منهج سليم ومنضبط. فمعرفة المنهج يخلِّص المنهج الشرعي من المناهج العبثية الفوضوية كمثل من يقول: منهجي أن اختار الأسهل! أو أن اختار ما أشاء! أو أختار ما هو أقرب للواقع وأكثر ملائمة له، أو ما يكون متوائماً مع متطلبات الحداثة!

فالقضايا الظنية والخلافية هي الدائرة الأوسع في الشريعة الإسلامية ولا يمكن أن تكون قضايا مهملة يختار الشخص ما يشاء وينتقي ما يشاء؛ وإلا ما فائدة وجودها من الأساس؟ ولماذا أنفق العلماء أعمارهم في تحريرها وتفصيلها وبيان دلائلها ما دامت مجرد قائمة اختيارات متساوية يختار الشخص الأسهل والأجمل والأقرب؟

فهذه منهجيات مخالفة لقطعيات الشريعة، وتؤدي لتعطيل الشريعة وتجعل

نظر المسلم ليس إلى الشريعة بل إلى التخلُّص من قيودها، حتى ولو كانت في مسائل خلافية فالخلاف لا يلغي ضرورة اتباع الشرع.

الفائدة الثانية: أن نحاكم آراء هذا القائل إلى منهجه؛ فما دام أنه اختار منهجاً معيَّناً فيجب أن تكون آراؤه منطلقة منه، فلا بد أن تكون هذه الآراء مبنية على منهج صحيح وليست آراءً مشتتة مقطَّعة لا يجمعها أي جامع؛ وإنما يختار لاعتبارات غير شرعية ثم يظن أنها شرعية!

وثَـمَّ فائدة أخرى تزيد على هاتين الفائدتين: هي أن يحفظ الإنسان أصوله القطعية وأحكامه المجمَع عليها؛ فالتهاون مع الظنيات سيضعف الثقة في القطعيات تدريجياً؛ لأن الشخص حين يرتفع صوته دائماً بـ(فيه خلاف)، فإن هذا الصوت لن ينقطع حين لا يكون في المسألة (خلافاً)، بل سيتردد الصوت ذاته في المسائل القطعية والمجمع عليها في ما بعد، ولن يبالي بذلك حينها لأنه عوَّد نفسه أن لا يلتفت إلى الأحكام الشرعية ما دام فيها خلاف، وحدود الخلاف ليست معلومة له دائماً، فحين يعتاد أن لا ينظر في الشريعة إلا في ما بعد فإنها ستكون ثقيلة ومزعجة وسيجد أي تأويل لها مخرجاً مريحاً ومقبولاً؛ ولهذا - ومن واقع ملاحظة شخصية - وجدت أن كثيراً ممن يقول: (فيه خلاف) وهذه مساحة (ظنية)، هو ذاته حين تأتي القضايا القطعية يقول لك: (كيف عرفت أنها قطعية؟) و (كلٌّ يظن أن رأيه قطعي!) فيتهاون في المساحة الظنية لأنه مستمسك بالقضايا القطعية، ثم صار يشك - أصلاً - في وجود القضايا القطعية التي هو مستمسك بها!

يأتي بعضهم فيقول: من الضروري مراعاة المتغيرات التي تؤثر في الأحكام الشرعية فليس كلُّ ما كان في عهد النبي ﷺ يكون ملزماً لنا الآن لتغيُّر الحال.

فهذا كلام فيه حق، وفيه باطل كثير أيضاً، وهنا تأتي أهمية تحديد المنهج؛ فما المنهج لمعرفة المتغير والثابت في أحكام الإسلام؟ وما هو المتغير والثابت مما كان في عهد النبي ﷺ؟ فهذا الكلام يقوله أشدُّ العلماء تمسُّكاً وتعظيماً لأحكام الإسلام ويقوله أشدُّ العلمانيين تفلُّتاً وانحرافاً عن أحكام الإسلام.

ويأتي آخر فيقول: ليس كل ما صدر عن النبي ﷺ يكون تشريعاً فثم أمور ليست تشريعية.

لا بأس، السؤال المهم: ما الضابط لمعرفة التشريعي من غير التشريعي لديك؟ فهذا الكلام قد يكون كلاماً أصولياً دقيقاً منضبطاً وقد يكون تحللاً وتفلتاً من قيود الشريعة، والفارق بينهما هو في معرفة المنهج الذي سيسلكه الشخص في معرفة السنة التشريعية من غير التشريعية.

تحديد المنهجية يفتح العين على ظاهرة فكرية شائعة في زمننا، ظاهرةِ من يأتي بالأقوال المنبتَّة التي ليس لها امتداد فقهي ولم تخرج من البيئة الشرعية فيتمسك بها بدعوى أن فيها خلافاً وأنها ضمن المساحة الخلافية أو المتغيرة، والحقيقة الظاهرة أن القول لم يأتِ من قراءة فقهية، بل من إسقاط خارجي على الفقه، حاول بعده أن يكسِّر في أبنية الفقه ومذاهبه وأقواله حتى يجد لهذا الدخيل مكاناً مناسباً يجلس فيه فوقع بسببه في إشكالات أكبر.

مثلاً: ينفي وجود حدِّ الردة في الشريعة الإسلامية متأثراً بضغط مفاهيم الحريات المعاصرة وأسئلتها فيحاول أن يبحث لها عن مذهب هنا أو قول هناك لكنه يصطدم بمثل قول النبي ﷺ: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[1] فيتملص منه بأنه

(١) أخرجه البخاري: ٩/ ١٥، برقم ٦٩٢٢.

حديث آحاد، أو ليس سنة تشريعية، أو كان لظرف زمني معين. . . إلخ، وهكذا يدخل في منهجيات مضطربة حتى يستقيم له إسكان هذا الفرع الفقهي الدخيل؛ فهل من منهجك أن ترفض الحديث الآحاد؟ وما هي السنة التشريعية من غير التشريعية لديك؟ وما هي المتغيرات التي تؤثر في الحكم؟ إنها أسئلة منهجية لن تجد لها جواباً محرراً لأن هذا القول لم يخرج من منهج فقهي أساساً.

إنها (**الحلقة المفقودة**) في كثير من القضايا المعاصرة، تضع يدك عليها حين تبحث عن المنهج وآلية التفكير التي يسير عليه الإنسان في القضايا الخلافية والظنية، وفي منهجية ومستندات الأقوال التي يتبناها، **وربما تُصدَم حين تجد الحلقة المفقودة التي وضعت يدك عليها هي المنهج ذاته**؛ حيث إن الأمر كثيراً ما يكون بمنهج مضطرب أو بلا منهج وطريق واضح من الأساس.

فهرس الموضوعات